

PROF. DR. PE. STANISLAVS LADUSĀNS, S.J.

Gnosiologia Pluridimensional

Fenomenologia do Conhecimento
e
Gnosiologia Crítica Geral

27504 27613

SEBO ALIANÇA - 3107-4809
LOJAS: Av. Brig. Luis Antônio, 269
R. Augusta, 2690 Lj. 413 - Fone: 3083-4163

COMPRO - VENDO - USADOS
LIVROS - CD'S - DVD'S - LP'S - SOM
FITAS - VIDEO - TV

SEBO MESSIAS - 3104-7111
LOJAS: Pça. João Mendes, 140 / 166
R. Quintino Bocaiuva 166

PREÇOS: 1000

OBS: 1 0264
E-mail: alianca.sebo@uol.com.br
www.seboalianca.com.br

Coleção Conjunto de Pesquisa Filosófica
CONPEFIL — 8

CONJUNTO DE PESQUISA FILOSÓFICA (CONPEFIL) — PUBLICAÇÕES

1. *Humanismo Pluridimensional*, Stanislavs Ladusāns, SJ (coord.), 2 volumes, 1037 p., Ed. Loyola, São Paulo, 1974.
2. *Rumos da Filosofia Atual no Brasil*, Stanislavs Ladusāns, SJ (coord.), 533 p., Ed. Loyola, São Paulo, 1976.
3. *Pensamento Parcial e Total*, Stanislavs Ladusāns, SJ (coord.), Ed. Loyola, São Paulo, 1977.
4. *Originalidade Cristã da Filosofia*, Stanislavs Ladusāns, SJ, 85 p., Presença, Rio de Janeiro, 4.^a ed., 1986.
5. *Verdade e Certeza*, Stanislavs Ladusāns, SJ, 59 p., Presença, Rio de Janeiro, RJ, 3.^a ed., 1986.
6. *A Análise Social Filosófica-cristã*, Stanislavs Ladusāns, SJ (coord.), 421 p., Presença, 1988.
7. *Questões Atuais de Bioética*, Stanislavs Ladusāns, SJ (coord.), 361 p., Ed. Loyola, São Paulo, 1990.
8. *Gnosiologia Pluridimensional (Fenomenologia do Conhecimento e Gnosiologia Crítica Geral)*, Stanislavs Ladusāns, SJ, 192 p., Ed. Loyola, São Paulo, 1992.

PROF. DR. Pe. STANISLAVS LADUSĀNS, S.J.

Membro da Pontifícia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino; Presidente da Associação Católica Interamericana de Filosofia-ACIF

GNOSIOLOGIA PLURIDIMENSIONAL

Fenomenologia do Conhecimento e Gnosiologia Crítica Geral

1.^o VOLUME DA TRILOGIA GNOSIOLÓGICA

8.^o VOLUME DA COLEÇÃO DO
CONJUNTO DE PESQUISA FILOSÓFICA (CONPEFIL):

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS DA ATUALIDADE


Edições Loyola

Edições Loyola

Rua 1822 n. 347
04216 — São Paulo — SP
Caixa Postal 42.335
04299 — São Paulo — SP
Tel.: (011) 914-1922

Reservam-se todos os direitos de tradução, de reprodução ou de adaptação em todas as línguas e por todos os meios para todos os países.

ISBN 85 - 15 - 00553 - 0

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 1992

ÍNDICE

1. Introdução	9
2. Primeira investigação: a gênese do problema crítico do conhecimento e considerações conexas	17
3. Segunda investigação: uma investigação fenomenológica sobre o dado do conhecimento natural da verdade na perspectiva da solução do problema crítico da ciência ...	37
4. Terceira investigação: uma investigação fenomenológica sobre os elementos constitutivos do dado natural do conhecimento da verdade	51
5. Quarta investigação: uma investigação fenomenológica sobre a estrutura dinâmica natural do conhecimento da verdade	63
6. Quinta investigação: uma investigação crítica sobre o sujeito como condição necessária do conhecimento da verdade ..	81
7. Sexta investigação: uma investigação crítica sobre a evidência objetiva como requisito último do conhecimento da verdade	95
8. Sétima investigação: uma investigação crítica sobre a evidência objetiva como motivo último da certeza	115
9. Oitava investigação: uma investigação crítica sobre o princípio de não-contradição como requisito da possibilidade da certeza	127
10. Nona investigação: uma investigação crítica sobre o ceticismo universal como negação da certeza	137
11. Décima investigação: uma investigação crítica sobre o relativismo universal, negação do caráter absoluto da verdade	151
12. Undécima investigação: uma conclusão crítica geral, que ressalta o valor cognoscitivo da ciência humana integral	169

DEDICATÓRIA E HOMENAGEM

Enaltecendo a honradez, ampla e lúcida, das Nações, que, unidas na defesa da Justiça, reconheceram em 1991 a independência dos Países Bálticos — Letônia, Lituânia e Estônia —, dedico a presente publicação, primeiro volume da trilogia gnosiológica, à Letônia (Latvija), minha Pátria de Origem, renascente com júbilo na liberdade reconquistada, vitória da verdade e do direito sobre a injustiça, falsidade e mentira. Estendo esta dedicatória ao Brasil, minha Pátria Adotiva, País livre e soberano desde 1822, comemorando em 1992 já o seu 170.^o aniversário de independência (1822-1992). Tenho a alegria de associar a esta dedicatória uma homenagem ao filósofo cristão, gnosiológico-metafísico-ético, que, numa sábia harmonia, promoveu, por meio das suas universidades e faculdades católicas, a evangelização da América Latina, comemorando em 1992 o seu quingentésimo aniversário de redenção (1492-1992). Rendo, ao mesmo tempo, um preito especial a três Filósofos, Doutores da Humanidade, abaixo destacados, que contribuíram genialmente, com o seu realismo, à gnosiologia da verdade, da certeza, da retidão racional, fundamento do Humanismo Pluridimensional, aberto à Verdade Suprema — Deus.

ARISTÓTELES

Em original, Met., I, 1:

Παντες ανθρωποι του ειδεναι ορεγονται φυγει.

Na tradução portuguesa:

Todos os homens naturalmente desejam saber.

Na tradução letã:

Visi cilveki dabiski slapst zināt.

S. TOMÁS DE AQUINO

Em original, Q.D. De Maio, IX, 1, c.:

Est enim homini naturale quod appetat cognitionem veritatis.

Na tradução portuguesa:

É, com efeito, natural ao homem aspirar ao conhecimento da verdade.

Na tradução letã:

Cilvekam ir dabiska dzina pazīt patiesību.

S. AGOSTINHO

Em original, Confessiones, X, 23:

Beata quippe vita est gaudium de veritate.

Na tradução portuguesa:

Com efeito, a vida feliz é a alegria que provém da verdade.

Na tradução letã:

Laimīga dzīve ir prieks, kas izriet no patiesības.

O AUTOR

Introdução

A questão filosófica sobre o *valor cognoscitivo da ciência humana integral e seus limites*, bem como a sua solução adequada, constituem hoje, como ontem, uma *exigência básica* da vida e da cultura, não só do ponto de vista teórico, mas também sob o aspecto prático. A atual problemática econômica, política, jurídica e social, a educação, a construção da personalidade, a filosofia da moralidade, a religião envolvem, em última análise, de uma ou de outra maneira, a *consideração correta do problema gnosiológico*; problema perene e universal do espírito humano, indagador em profundidade: possui ou não o conhecimento humano *valor real*? Tem ou não limites? Apesar de tanto filosofar noético de que fala a história, a exigência gnosiológica é viva e bem forte.

O mencionado problema foi articulado e debatido, com uma atenção especial e formulação técnica por *René Descartes* — latinamente, *Cartésio* — (1596-1650), *John Locke* (1632-1704) e *Immanuel Kant* (1724-1804). A problemática gnosiológica constitui uma característica peculiar também do filosofar de *S. Tomás de Aquino* (1224-1274), como é evidenciado, quer do ponto de vista fenomenológico, quer do ponto de vista crítico, pela excelente e ainda pouco aproveitada obra de *Pedro Hoenen* sobre a concepção gnosiológica do juízo no sistema do Filósofo do século XIII.¹

1. *La Théorie du jugement d'après St. Thomas D'Aquin*, 2.^a ed., 1953, Roma, Pontificia Universidade Gregoriana, pp. 384. Esta obra foi traduzida para o inglês com o título *Reality and Judgment according St. Thomas*, feita competentemente por H. F. Tiblier, Chicago, Henry Company, 1952. Obra importante, fruto de vinte anos da meditação do cosmólogo P. Hoenen, foi amplamente utilizada e louvada pelo filósofo G. Giannini no seu lúcido artigo polêmico na revista "Aquinas", 1958, n. 1, pp. 46-58.

A *exigência crítica*, comum a homens de todos os tempos, reivindica em nós, como a consciência intelectual o testemunha, os direitos legítimos para examinar o valor real e os limites do nosso conhecimento, bem como para constituir uma gnosiologia válida.² O *fator primordial* desta exigência é o apetite natural da felicidade do nosso eu, o qual nos incita veementemente que o intelecto mesmo se examine em profundidade e se certifique quanto ao seu valor cognoscitivo do real, a fim de proporcionar-nos a consistência clara e a garantia total da validade da metafísica e da ética, necessárias para a solução lúcida do problema do último sentido da vida. Há uma série de *fatores específicos próximos* da gênese do problema crítico do conhecimento, que pressupõem o mencionado fator primordial, isto é, o nosso eu, suficientemente amadurecido, naturalmente sedento de felicidade, que repercute dinamicamente nos fatores secundários, próximos, da articulação de dita gênese, como o *desejo natural de saber*; a angústia causada pela agitada vida atual, saturada de tensões passionais e pela apostasia do real; o *fato do erro*; o *fato de conflitos* filosóficos mesmo em relação ao nosso conhecimento etc.

Estes fatores, que originam no espírito maduro filosofante o problema crítico do conhecimento em toda a sua acuidade, serão analisados oportunamente na investigação ulterior com uma *atenção especial* justamente para que apareça a importância perene da presente disciplina.

A ordenação orgânica da vasta problemática atual sobre o valor cognoscitivo e os limites da ciência humana integral, bem como a sua solução organizada logicamente constituem a gnosiologia ou a teoria do conhecimento. Esta disciplina, *fundamental* na filosofia, na cultura em geral e na vida em todas as suas dimensões, deve considerar, para que seja consistente e atual, *todos os dados* inegáveis a respeito e *todos os aspectos* da complexa questão gnosiológica, conforme as exigências do filosofar realista de hoje. Só assim ela é *sistematicamente completa*, isto é, *pluridimensional*. Seguindo os rumos da *fenomenologia* do conhecimento, ela exige, antes de tudo, a consideração das *dimensões críticas gerais* e, em seguida, um desenvolvimento competente e orgânico das dimensões críticas especiais. Resulta assim, sistematicamente constituída, a *gnosiologia pluridimensional*, em oposição ao filosofar gnosiológico *unidimensional*.

2. Algumas publicações do Prof. Ladusâns a respeito: *Verdade e certeza*, 3.^a ed., 1986, Rio de Janeiro, RJ, Brasil, Presença, 59 pp. "Riflessione critica e conoscenza della verità", Rev. "Filosofia Oggi", Gênova, Itália, n. 1, 1989, pp. 17-25. "A Crítica Tridimensional do Conhecimento", Rev. Síntese Nova Fase, v. 18, n. 54 (1991), pp. 367-387.

unilateral e ideológico, que considera apenas este ou aquele aspecto do nosso conhecimento, mutilando-o, diminuindo-o ou também, destruindo-o radicalmente, bem como, às vezes, supervalorizando-o exageradamente.

Esta gnosiologia arbitrária — a *gnosiologia unidimensional* — que anula no seu subjetivismo relativista as dimensões essenciais da solução do problema crítico do conhecimento, é *rejeitada* pela gnosiologia pluridimensional, apresentada ora introdutoriamente, a ser desenvolvida sistematicamente por etapas orgânicas. A *gnosiologia pluridimensional* tem três partes: *fundamental*, *especial* e *dialogal*. No seu processo trológico, ela valoriza altamente a *fenomenologia do conhecimento* que, ao constituir ponto de partida indispensável do filosofar gnosiológico, analisa o nosso conhecimento como um *dado natural*, constatando descritiva e objetivamente, em virtude de um *exame gnosiológico universal*, os conteúdos daquele dado espontâneo pré-filosófico, que se impõe inegavelmente, manifesta uma variedade de *situações mentais* em relação à verdade, os *elementos constitutivos* do conhecimento da verdade com certeza e uma *estrutura dinâmica* rigorosa, a qual leva o nosso eu a captar o real ciente e conscientemente.

Por conseguinte, resulta clara a incumbência da presente introdução de ressaltar também que a *atitude mental correta*, que se impõe logicamente em relação ao conhecimento natural espontâneo e o das ciências particulares matemático-experimentais, *não* pode ser a dúvida real universal, mas o mencionado exame gnosiológico universal, efetuado pela *análise fenomenológico-introspectiva* dos conteúdos pré-gnosiológicos, *acatando* o que se dá naturalmente como legítimo, *legitimando* o que exige ser legitimado, *colocando em dúvida* o que se manifesta como duvidoso, rejeitando como falso o que se encontra naquele exame como errôneo.

Não duvidar, pois, real e universalmente antes do processo gnosiológico para examinar depois o conhecimento pré-gnosiológico, porque então resulta logicamente a impossibilidade de todo e qualquer exame. O conhecimento humano num tal subjetivismo dogmático é *totalmente rejeitado*. O método correto não pode ser senão *examinar universalmente* o conhecimento em questão e duvidar, só então, quando este conhecimento encontra *razões para duvidar*!

Resulta pois que a vida intelectual pré-filosófica prepara e exige a gnosiologia científica bem estruturada, que começa com o mencionado exame gnosiológico universal, o qual constitui a verdadeira "*aurora*" do reto filosofar. Este exame não é senão a *fenomenologia*

do conhecimento, tão recomendada recentemente, de um ou de outro modo, por Edmund Husserl (1859-1938) e por outros fenomenólogos, ligando a teoria do conhecimento ao filosofar gnosiológico pluridimensional de S. Tomás e de Aristóteles (384-322 a.C.), em conformidade com a penetrante crítica do subjetivismo dogmático feita corajosa e competentemente pelo maior filósofo russo Vladimir Sergeevic Solov'ev (1855-1900). Esta crítica constitui uma *grave denúncia gnosiológica*, que é muito significativa para a reflexão gnosiológica pluridimensional.

A história da gnosiologia manifesta que várias falhas graves na reflexão crítica sobre o conhecimento humano resultaram do lamentável *descuido fenomenológico*. Como conseqüência desastrosa do mencionado descuido, resultou na filosofia moderna e contemporânea o *puro subjetivismo*, relativista e cético, que eliminou da realidade quer o sujeito cognoscente, quer o objeto cognoscível. O *racionalismo exclusivista* e o *empirismo exclusivista*, duas formas radicais daquele subjetivismo, são examinados minuciosamente e rejeitados decididamente por Vladimir Sergeevic Solov'ev na sua dissertação doutoral "*Krizis zapadnoj filosofii*" (1874), obra de grande valor, mas pouco conhecida no Ocidente.³

Quanto ao *puro subjetivismo racionalista* da filosofia ocidental, a tese crítica do filósofo russo, grande artífice de ordem e de organização das idéias na história do pensamento filosófico, é expressa no seguinte *silogismo*: "1. (*Maior* do dogmatismo) — O que verdadeiramente é, é conhecido aprioristicamente. 2. (*Minor* de Kant) — Mas no conhecimento apriorístico se conhecem somente as formas do nosso conhecimento. 3. (*Conclusio* de Hegel) — *Ergo* as formas do nosso conhecimento são o que verdadeiramente é". Ou também, como Solov'ev mesmo resume silogisticamente a tese do puro subjetivismo racionalista: "1. — Nós pensamos o que é. 2. — Mas nós pensamos somente conceitos. 3. — *Ergo* o que é, é conceito".⁴

Quanto ao *puro subjetivismo empirista*, radicalmente exclusivista, formalista e unidimensional, a tese crítica condenatória de Vladimir Sergeevic Solov'ev, promotor, como S. Tomás, do universalismo gnosiológico realista, é expressa no seguinte *silogismo*: "1. (*Maior* de Bacon) — O que autenticamente é, é conhecido na nossa expe-

riência real. 2. (*Minor* de Locke e outros) — Mas na nossa experiência real se conhecem somente os diversos estados empíricos da consciência. 3. (*Conclusio* de Mill) — *Ergo* os diversos estados empíricos da consciência são o que autenticamente é".⁵

A denúncia e a advertência do grande filósofo russo Vladimir Sergeevic Solov'ev constituem um motivo muito sério para perguntar logo, já na presente investigação introdutória: *qual é o caminho corretivo?* — Este caminho, a ser seguido, é *realista*.

Conforme este caminho, o gnosiólogo deve descobrir, antes de tudo, o que ensina a *fenomenologia da relação do sujeito e do objeto*. Resulta assim a descoberta inequívoca de que no nosso conhecimento na verdade não há *objetividade sem subjetividade*, nem *subjetividade sem objetividade*. O nosso conhecimento envolve não só o *modo* pelo qual conhecemos, que é *subjetivo*, mas também o *que* conhecemos, que *não é subjetivo*. Isto resulta claramente em virtude da análise dos dados da abstração intelectual e da reflexão completa. *Falsa é*, pois, a tese de que o que conhecemos é a representação ou a idéia da coisa e não a coisa em si. A mesma análise rejeita também como *falsa a tese* que não admite, além da sensação, a intelecção, conhecimento humano superior. O realismo crítico, baseado na fenomenologia do conhecimento, nos oferece, pois, a *conciliação justificada* da subjetividade e da objetividade, do conhecimento sensitivo e do conhecimento intelectual.

É precisamente isto que empolga Vladimir Sergeevic Solov'ev a tal ponto que ele, um realista decidido, reconhece sinceramente, no seu discurso de 24 de novembro de 1874 na Universidade de S. Petroburgo, que "nos melhores momentos do Cristianismo os seus representantes mais esplendurosos souberam unir uma fé sincera com uma grande profundidade filosófica".⁶

Certamente entre estes filósofos cristãos de "fé sincera" e de "grande profundidade filosófica" figura S. Tomás de Aquino, insigne "arquiteto" da grandiosa síntese filosófico-cristã, baseada no *realismo crítico natural*, enaltecido como modelo de restauração filosófica na encíclica "Aeterni Patris" do papa Leão XIII, com quem Solov'ev, contemporâneo, tem uma certa afinidade de idéias.⁷

3. *La crisi della filosofia occidentale*, tradução italiana, Cooperativa Editoriale "La Casa di Matriona", publicada juntamente com alguns outros escritos de Solov'ev, em 1986, Milão, Itália, 440 pp.

4. Trad. it. cit., p. 192, p. 212.

5. Ibidem, p. 194, p. 212.

6. Ibidem, p. 438.

7. Quanto à restauração da filosofia cristã, cf. a publicação "Originalidade cristã da filosofia", Stanislavs Ladusāns, S.J., 4.^a ed., Presença, Rio de Janeiro, RJ, Brasil, 1986, 85 pp.

Precisamente, o realismo de Aristóteles, de S. Tomás de Aquino e de outros filósofos cristãos, enriquecido organicamente pelas fenomenologias contemporâneas, constitui um ótimo subsídio para a sistematização da gnosiologia pluridimensional.

Esta obra fundamenta e sistematiza, trilogicamente, o realismo crítico natural, sendo estruturada em 3 volumes: o 1.º volume (o presente) contém a fenomenologia do conhecimento e a gnosiologia crítica geral; o 2.º volume, numa elaboração avançada, desenvolve a gnosiologia crítica especial; o 3.º volume, também em elaboração, é dedicado à gnosiologia crítica dialogal.

A presente obra constitui um manual científico para as escolas de ensino superior. Ela destina-se também para as pessoas que se dedicam particularmente a uma investigação filosófica séria, a qual fundamenta, orienta e forma racionalmente por excelência.

A Fenomenologia Problematizante

O PROBLEMA CRÍTICO DO CONHECIMENTO
EMERGENTE DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO
HUMANO — O PONTO DE PARTIDA DO
FILOSOFAR GNOSIOLÓGICO PLURIDIMENSIONAL

Primeira Investigação

Investigação fenomenológica inicial, tratando sobre a gênese do problema crítico do conhecimento, seus caracteres, o método de sua solução e a resposta técnica a este problema complexo.

A introdução preparou preliminarmente esta investigação fenomenológica *inicial, analítica*, que suscita a respectiva problemática. Sendo complexa, esta investigação contém vários *subproblemas*, que dinamizam o desenvolvimento indagador. Estes subproblemas são os seguintes: qual é o *contexto* em que está inserido o problema crítico do conhecimento? Quais são, analiticamente considerados, aqueles *fatores* do espírito humano que o originam? Quais são os *caracteres* do problema em pauta? Qual é o *método* de sua solução? E qual é a *resposta* a este problema?

1.º — QUAL É O CONTEXTO DA INSERÇÃO DO PROBLEMA CRÍTICO DO CONHECIMENTO?

O homem, antes de ser filósofo, isto é, o homem *pré-filósofo*, é impelido irresistivelmente, por sua fortíssima tendência natural para a felicidade, a propor e a resolver a profunda questão vital sobre o *fim último da vida humana e da morte*. Nesta reflexão do pré-filósofo não se trata de *tal ou tal fim*, que este ou aquele homem propõe de fato para si, como, por exemplo, o serviço militar, o comércio, a indústria, a diplomacia, a medicina, o sacerdócio etc., *mas do fim do homem como homem*, do homem como tal, isto é, se trata do *fim comum* para todas as pessoas humanas.

Como, porém, a questão profunda sobre o último fim da vida humana não pode ser resolvida senão solucionando antes, em pro-

fundidade, o problema sobre a *realidade*, aquela reflexão do pré-filósofo se prolonga, indagando: *que coisa é o homem como realidade?* Por conseguinte, a solução do problema sobre o fim último da vida humana *depende* no pensar pré-filosófico da solução do problema sobre a realidade. Se alguém, *por exemplo*, julga que o homem não tem a alma espiritual e imortal, que tudo é matéria, como materialista julgará que o fim último humano é o prazer material, caindo assim no consumismo e no permissivismo. Se, porém, alguém chegar a julgar na sua pré-filosofia que o homem possui verdadeiramente a alma espiritual e imortal, concluirá que o fim último humano é espiritual e transcende a morte.

Finalmente o pré-filósofo é levado a refletir sobre o *valor real do conhecimento humano*, questão implicada necessariamente na solução da questão decisiva sobre a realidade e a vida da pessoa humana: *é válido ou não o conhecimento humano?* Tem ou não valor cognoscitivo do *real*? O homem é capaz ou não de conhecer a *verdade*? Assim sendo, o pré-filósofo chega a julgar desta ou daquela maneira sobre o valor do conhecimento humano, porém, *sem constituir uma filosofia sistemática* sobre o valor cognoscitivo das faculdades humanas, como nem sobre a realidade e a vida. Querendo resolver o problema sobre a felicidade humana, o pré-filósofo se debate num pensamento *fragmentário, desordenado, imperfeito*. Neste pensamento, que tem, apesar de tudo, alguns valores, está faltando, pois, a *ordem lógica*, na formulação e na solução dos problemas. Por isso, impõe-se a *cultura filosófica*, que ordene e aperfeiçoe o pensamento, que tenda para a profundidade.

Tendo em vista nesta perspectiva o fato de que é o *intelecto humano* que pergunta formulando os problemas e que é o próprio intelecto que responde aos mesmos, impõe-se, inegavelmente, como *problema primordial, logicamente anterior* a todos os outros, o *problema crítico do conhecimento*, um problema gnosiológico, que visa esclarecer, de uma maneira legítima e ordenada, o *valor cognoscitivo do intelecto* e dos *sentidos* externos e internos, que se subordinam ao intelecto no conhecimento da verdade.

Em virtude desta exigência de sistematização, resulta que o processo do pensar pré-filosófico (vida-realidade-conhecimento) *se inverte* e passa a ser o seguinte: *conhecimento-realidade-vida*. Esta passagem do estado desordenado do filosofar ao estado ordenado do filosofar exige no homem uma *maturidade intelectual* e as *condições favoráveis* para a promoção da cultura filosófica, de que já S. Tomás de Aquino fala com clareza na *Summa Contra Gentiles* (I, 4), postulando: 1.º — a boa disposição orgânica ou a saúde; 2.º — a liberdade de

administração das coisas temporais; 3.º — a escola e a biblioteca; 4.º — um grande empenho no estudo e na pesquisa.

A presente investigação fenomenológica autoriza a esta altura a *dar resposta à seguinte questão, suscitada no início do processo indagador analítico*: qual é o contexto em que está inserido organicamente o problema crítico do conhecimento? Eis a *resposta*: o homem, incitado pela tendência natural de filosofar, não encontra outro contexto para inserir-se devidamente com o seu problema crítico do conhecimento senão o do *conhecimento pré-filosófico*, que presuppõe e aperfeiçoa.

Assim sendo, resulta que o importante problema crítico do conhecimento constitui a “aurora filosófica”, a “primavera filosófica”, o “grande início”. Por conseguinte, ao inserir-se no contexto do conhecimento natural espontâneo e ao inaugurar assim o começo do filosofar sistemático surge a pergunta sobre a *esclarecida atitude mental inicial*. Esta pergunta, de algum modo já considerada (p. 11), merece uma atenção maior. Ela é a seguinte: qual é a *legítima* atitude mental que proporciona a retidão e o êxito do proceder no início do filosofar logicamente ordenado, fazendo que esta inauguração seja *realmente* a “aurora filosófica”, que leve em seguida ao aumento progressivo da “luz matinal filosófica” e à plenitude da luz do “dia filosófico” e não para as trevas noturnas do niilismo cético? Proceder como *R. Descartes* no seu “Discurso sobre o Método”?... Proceder como *I. Kant* no seu tratado gnosiológico da “Crítica da Razão Pura” (*Kritik der reinen Vernunft*)?... Proceder como os hodiernos *pragmatistas* de tantas modalidades, procurando em tudo o êxito prático da ação, considerado como o critério da verdade?...

Uma reflexão gnosiológica sincera e séria mostra que a reta e honesta atitude inicial do filosofar ordenado não pode ser outra senão o *exame gnosiológico universal* dos dados do conhecimento humano *natural-espontâneo*, o qual *preexiste* àquele exame verificador, fundamentando e orientando a prática humana multiforme. Como já foi esclarecido brevemente (p. 11-12), o estado mental correto no início do filosofar *não pode ser real e universalmente dubitativo*, do estilo de *R. Descartes*, de *I. Kant* e de outros modernos e contemporâneos, denunciado por Vladimir S. Solov'ev.

Não é lícito duvidar real e universalmente no início do processo filosófico, porque, assim procedendo, torna-se impossível examinar o conhecimento, até mesmo colocar o problema gnosiológico crítico. Implantando a dúvida real universal em relação a todos os dados e princípios naturalmente adquiridos pelo exercício espontâneo do

conhecimento, *não há mais possibilidade de sair logicamente* daquela dúvida, pois não podemos apelar então coerentemente para nenhum dado, para nenhum princípio. Naquela situação mental incorreta *não temos* logicamente as certezas de nenhum tipo, nem as podemos ter coerentemente. Tudo logicamente resulta duvidoso. O conhecimento humano fica então *totalmente rejeitado*. Encontramo-nos então na situação de quem, querendo construir, *começa por destruir* todo o material de construção, temendo *a priori*, arbitrária e dogmaticamente, que este material possa não servir. *É lícito e obrigatório examinar universalmente* o nosso conhecimento espontâneo e das ciências matemático-experimentais e duvidar só quando aparecem as razões para duvidar. A dúvida real como método gnosiológico é admissível *só parcialmente*, como acontece, por exemplo, na solução do problema do conhecimento sensível relativo às qualidades secundárias (cores, sons etc.).

Resulta, pois, que o problema crítico do conhecimento é no seu sentido fundamental um *problema ampla e impropriamente considerado*, pois se resolve por uma *declaração* fenomenológica inicial; não é um problema rigoroso, propriamente considerado, que se resolve por uma demonstração silogística, na qual a conclusão não está contida em ato nas premissas, mas virtualmente. Na demonstração estritamente dita, qualquer que ela seja, a conclusão, que constitui a *solução* do problema, é *desconhecida atual e formalmente* antes de efetuar o respectivo raciocínio no antecedente. Ela resulta atual e formalmente conhecida só em *virtude de uma causalidade* eficiente na ordem lógica, feita no respectivo antecedente. Por exemplo, conhecendo que os atos intelectivos e volitivos são estritamente espirituais, ainda não sei atualmente que a alma humana é estritamente espiritual; só *após* um raciocínio descobro atual e formalmente a conclusão de que a alma humana é intrinsecamente espiritual, antes atualmente desconhecida. Quanto ao *problema crítico do conhecimento* o processo de sua solução é essencialmente diferente, porque colocando-o, isto é, interrogando se o conhecimento humano tem valor real, o valor de verdade, já conheço fundamentalmente a resposta *implícita em ato*, desconhecendo-a apenas na ordem filosófica *explícita e sistematicamente*, que procuro, basicamente em virtude da análise e declaração fenomenológicas. No ato de colocar aquele problema já conheço *implícita* e atualmente o valor cognoscitivo do intelecto, pois *conheço* conscientemente o *problema formulado*, conheço que sou eu que o formulo etc. Se não se verificasse isto, nem poderia colocar o problema crítico e buscar a sua solução explícita e sistemática — a gnosiologia, inicialmente desconhecida. Fundamentalmente, pois, se trata de um processo do conhecimento *implícito*

no conhecimento *explícito*. Por isso, o *problema crítico do conhecimento é um problema impropriamente dito*, pois se resolve fundamentalmente por uma série de *declarações* logicamente concatenadas, como o processo ulterior o evidenciará competentemente.

Porém, isto não exclui que o problema crítico do conhecimento, que se insere no contexto do conhecimento pré-filosófico, seja um *problema verdadeiro e legítimo*. Este problema, embora impropriamente dito no seu significado fundamental, é *verdadeiro e legítimo*, pois é suscitado para procurar, encontrar e sistematizar a *doutrina gnosiológica, antes desconhecida*, a fim de explicar o conhecimento humano sob o seu ponto de vista de verdade e, segundo, porque ele corresponde à *exigência natural forte do espírito humano* para fundamentar a vida e cultura em todas as suas dimensões.

Sendo o problema crítico do conhecimento um problema *verdadeiro* já desde o início de sua colocação, isto é, um problema *sincero*, resulta que ele visa encontrar algo que se desconhece. Quando tudo já é conhecido, então a busca sincera é impossível. O que é que neste caso se desconhece e é procurado? Certamente não é o fato de que o homem *conhece naturalmente a verdade* e de que é *naturalmente capaz* de conhecê-la, pois isto já se conhece implicitamente, como já foi dito acima, mesmo na formulação do problema em pauta. O que *se desconhece* e, por conseguinte, *se procura*, é a gnosiologia, isto é, a *maneira filosófica* para afirmar o conhecimento da verdade e explicar explicitamente, de um modo ordenado, a possibilidade deste conhecer. Quem começa pela primeira vez, sob a orientação competente de um crítico do conhecimento, o itinerário gnosiológico, ou reconsidera este itinerário já feito retamente, sabe que *aquele começo não constitui o começo do conhecimento crítico da verdade*, que se dá em virtude da crítica natural implícita, *mas constitui apenas o começo da gnosiologia* realista pluridimensional, uma ciência filosófica, que trata metodologicamente do valor cognoscitivo real da ciência humana e dos seus limites.

Resulta, pois, que o problema crítico do conhecimento é *verdadeiro* ou sincero e não um pseudoproblema. Resulta também que este mesmo problema é *legítimo*, porque corresponde à exigência da maturidade do homem que, inserindo-se devidamente no conhecimento pré-filosófico, experimenta em si um forte impulso, suscitado por vários fatores, para filosofar sobre o conhecimento sob o aspecto de seu valor real.

2.º — QUAIS SÃO OS FATORES ORIGINANTES DO PROBLEMA CRÍTICO DO CONHECIMENTO?

O exame gnosiológico universal, caracterizado anteriormente (pp. 11-20), revela como evidente e inegável a *exigência crítica*, um impulso veemente do espírito humano, para certificar-se sobre o valor cognoscitivo do saber intelectual e dos sentidos, que iniciam o conhecimento humano. Quais são os *fatores específicos* que proclamam esta exigência?

O exame analítico introspectivo do nosso conhecimento manifesta inequivocamente, antes de tudo, que existe em nós a *curiosidade natural*, que incita o nosso eu a procurar as causas e condições do conhecimento certo da verdade, que se dá naturalmente como diferente de outros estados mentais como a dúvida, o erro etc. Eu sei quando sei; eu sei quando não sei, quando duvido etc. O nosso eu deseja saber *certamente* não só as causas referentes aos acontecimentos externos (incêndio, inflação financeira etc.), mas também as causas do *dado interno* do conhecimento, consubstanciado naquele duplo “sei”. O nosso eu é levado a examinar-se para descobrir *por que sabe* (por exemplo, por que sabe que o mundo existe, que dois por dois são quatro etc.), bem como *por que sabe* que sabe. Eis uma propensão *positiva e legítima* para conhecer a fundo as causas e condições do saber certo. Além desta curiosidade ou angústia natural, comum a todos os homens, há hoje uma *angústia de tipo diferente*, experimentada agudamente por pessoas influenciadas pelo mundo atual secularizado radicalmente e ateu. Esta angústia, também relacionada com a questão do conhecimento, é provocada pela atual vida agitada e irreflexiva, dissipada e desregrada, cheia de tensões passionais descontroladas e pela apostasia da realidade. Trata-se, pois, de uma *angústia niilista, histérica, trágica*, que consiste na ausência tormentosa das certezas fundamentais, em relação ao conhecimento, ao homem, ao universo, a Deus. O homem deste tipo, internamente vazio, agita-se internamente, agarra-se aos *slogans*, às *concepções falazes*, *utopias absurdas*, às *superstições*, às *ideologias demagógicas*, às *declarações decepcionantes*, caindo nas amarguras de toda sorte. O espírito humano, amargurado assim, experimenta em si uma instância veemente para refletir sobre a *questão crítica do conhecimento*, numa busca de luzes tranquilizantes.

O *erro* constitui um outro fator a ser considerado gnosiologicamente na perspectiva da gênese do problema crítico do conhecimento. Experimentando o erro, o eu humano vive um impacto. Ele

produz, às vezes, graves danos até na vida prática. A falsidade nos *aborrece*. Somos levados assim a *refletir seriamente* sobre o conhecimento do ponto de vista de seu valor real, a fim de poder proceder com maior atenção às nossas faculdades cognoscitivas e evitar erros. A consciência crítica recebe assim um *novo impulso* para examinar o conhecimento, sob o ponto de vista de seu alcance real e de seus limites.

Também o *fato de conflitos* entre os homens aguça a nossa consciência crítica, incitando-a a examinar o valor do conhecimento. As oposições multiformes entre os filósofos, como uma espécie de escândalo, referem-se não só à interpretação última da realidade, mas também à *hermenêutica do nosso saber* quanto ao seu valor cognoscitivo do real.

Os *céticos* negam o valor do conhecimento humano: não temos, nem podemos ter a certeza de que conhecemos a verdade. O *dogmatismo exagerado*, posição gnosiológica radicalmente oposta ao ceticismo niilista, admite a certeza do conhecimento da verdade sem nenhum exame crítico dos títulos de seu valor.

Os *racionalistas* exaltam o valor da razão humana, esvaziando o nosso conhecimento sensitivo. Os *empiristas*, ao contrário, exaltam o nosso conhecimento sensitivo, esvaziando o nosso conhecimento intelectual. Os racionalistas “*intelectualizam*” os sentidos. Os empiristas “*sensificam*” o intelecto.

Se no *realismo* genuíno o conhecer e o real são diferentes e não se identificam, no *idealismo* o conhecimento humano significa não uma conformidade ao real, como objeto dado previamente, mas uma produção do objeto no sentido de que o real e a idéia coincidem.

Se em R. Descartes (1596-1650) e em I. Kant (1724-1804), filósofo que quis superar o racionalismo e o empirismo, o centro de preocupações gnosiológicas era o “*homem-pensamento*”, mais tarde processou-se não só a ruptura do pensamento com a experiência e com os dados evidentes da descrição fenomenológica, mas também com o próprio pensamento humano, colocando-se no centro de tudo o “*homem-ação*” no sentido pragmático-partidário (marxismo), o “*homem-sentimento*”, o “*homem-paixão*” (pansexualismo). Interpretando com um subjetivismo radical o conhecimento humano, os gnosiólogos produziram assim, por etapas sucessivas, a *apostasia do conhecimento da realidade*, invertendo e pervertendo os valores.

Tudo isto constitui um *fator* que incita o gnosiólogo a um exame fenomenológico-crítico do conhecimento, sob o aspecto de seu valor

cognoscitivo genuíno, em busca da verdadeira “aurora filosófica”. Mais: tudo isso leva a um diálogo competente, à luz dos inegáveis dados evidentes do conhecimento, com os gnosiólogos, que, se contradizendo e exagerando em um ou outro aspecto, caíram nas concepções totalizantes unidimensionais. A reflexão filosófica é capaz de sair de todas estas estreitezas unilaterais e dos desvios porque o homem leva no seu espírito uma forte tendência natural, fundamental na ordenação do saber humano, de *procurar a verdade*, referente ao valor genuíno do conhecimento, bem como a suas relações com a ação, com o sentimento etc.

Há ainda *outros fatores* que, conforme a respectiva realidade das nações e dos povos, sacodem a consciência crítica em vista da avaliação do alcance das nossas faculdades cognitivas. Quais são estes fatores que se relacionam com a *realidade brasileira*?

A realidade brasileira significa, obviamente, o conjunto de milhões de brasileiros, a sua história, a cultura, bem como o seu vastíssimo território. Aqui, porém, no contexto existencial gnosiológico, que é exigido pela descrição fenomenológica em pauta, por *realidade brasileira* entendemos, referencialmente, antes de tudo, o *homem brasileiro concreto*, um eu concreto vivente e atuante, independente, sim, no seu ser de pessoa, mas, como membro da comunidade brasileira, condicionado inevitavelmente no seu proceder, na sua ação, no seu realizar-se. Ele é, pois, *inserido* assim na totalidade das pessoas e das coisas coexistentes. Nesta inserção o brasileiro conota a história e a cultura de sua pátria. Vivendo e atuando assim, ele, o *eu concreto* de cada brasileiro, é envolvido pelas *relações existenciais multiformes* de ordem pessoal, familiar, regional, nacional e internacional, bem como pelas relações de ordem cósmica, transcendente e religiosa, que se impõem inevitavelmente, de uma ou de outra maneira, suscitando interrogações e exigindo soluções de toda sorte, que *interpelam o conhecimento*, um exame sério do seu valor e dos seus limites.

Sendo assim, é importante considerar na gênese do problema crítico do conhecimento os *fatores tipicamente brasileiros*. Quais são eles?

Antes de tudo, a *persistência da influência positivista* e, em seguida, a difusão das idéias *neopositivistas*, que repercutem negativamente no campo gnosiológico, mutilando o conhecimento na sua estrutura natural. A tendência positivista tem uma influência forte no *espiritismo brasileiro*, enquanto instiga a recorrer aos “fatos” materiais sensíveis — *ao sensível* — na solução dos graves problemas

da existência humana, repudiando a explicação racional dos fenômenos paranormais e diminuindo assim o alcance real do conhecimento como dado natural.

O que é típico no campo intelectual brasileiro é também o *ecletismo* (ou ecletismo): uma atitude intelectual, que leva a escolher o que parece valioso no pensamento alheio, sem empenhar-se para reunir logicamente, num todo orgânico, os fragmentos selecionados. Estas “seleções” não são objetiva e intrinsecamente examinadas, para verificar se a sua união é coerente, harmoniosa, verdadeira.

Muito mais alarmante é o *sincretismo* brasileiro, que consiste em aceitar idéias alheias sem examiná-las do ponto de vista da verdade. Esta mescla (amálgama) de teses significa, pois, uma união superficial e obscura de idéias disparatadas e antagônicas.

Há ainda na realidade brasileira *outros fenômenos*, que estão prejudicando o conhecimento da verdade, que se dá naturalmente, como o comportamento *excessivamente emocional*, o *imediatismo irreflexivo* etc., que se opõem aos direitos da exigência crítica, da racionalidade, da verdade.

Todas estas tendências, correntes, atitudes, são fatores que convergem para ressaltar a *importância* de uma boa análise fenomenológica do conhecimento e da respectiva crítica, para que a vida, a cultura, a filosofia não sejam separadas da verdade.

Continuando aquela fenomenologia e penetrando nela analiticamente ainda mais, surge a esta altura a seguinte *pergunta*: os fatores, indicados especificamente nas páginas 22-24 da presente investigação, que poderiam ser ainda aumentados procedendo na mesma linha descritiva, são ou não são os únicos para entender a gênese do problema crítico do conhecimento? A *resposta* a esta pergunta é a seguinte: aqueles fatores, brevemente elucidados, não são os únicos para entender a mencionada gênese porque, além deles, existe no fundo do nosso espírito, um *impulso primordial poderosíssimo*, que constitui a raiz profunda originante do problema crítico do conhecimento. Este fator, grandemente dinâmico, que move no fundo e “mobiliza”, por assim dizer, todos os outros fatores a respeito, é o *nosso eu sedento de felicidade*, como já foi indicado na p. 10. A sede e a fome de felicidade, comum a todos os seres humanos (ninguém quer ser infeliz!), possui uma tal força que supera até o nosso instinto de conservação da vida. O homem procura, de um ou de outro modo, a *felicidade em todas as suas ações*, especialmente no *originar* o problema crítico do conhecimento, cuja colocação e

solução é decisiva para a solução da questão sobre o último sentido da vida. Todos os fatores caracterizados, que concorrem para o atuar-se da exigência crítica, têm, incluindo a própria exigência crítica, na busca veemente da felicidade, o *promotor primordial*, que move, no homem, tudo o que é humano, influencia todos os nossos esforços projetados para prosperar... Como fatores são *próximos*. O que é a força *última* do homem, que o inspira tão profundamente? Esta força é exatamente a sede e a fome de felicidade, como foi esclarecido acima: o *apetite natural volitivo* da pessoa humana, o seu *amor natural espiritual da própria identidade, realização, perfeição*.

Porém, a experiência manifesta que este apetite natural volitivo é cego em si; ele não conhece e, por isso, é *totalmente incapaz de resolver o grave problema da felicidade humana*. Experimentando vivamente a ânsia amorosa, o nosso eu mobiliza o *intelecto*, faculdade superior de conhecer, a concentrar-se no ponto específico, para *auxiliar* o apetite volitivo na sua cegueira e proporcionar assim a "*aurora da felicidade humana*" através da descoberta do *objeto suficiente e necessário*, que aquieta plenamente aquele apetite, aberto ao Infinito, indicando o *rumo*, a fim de que o homem possa caminhar eficazmente para conseguir a autêntica felicidade na posse real daquele objeto que proporciona a felicidade.

Eis o *ponto central* da presente investigação, que faz entender como a solução do problema da felicidade do nosso eu nos leva ao respectivo *conhecimento metafísico* e ao respectivo *conhecimento ético* e, em seguida, à *exigência crítica*, que leva a examinar aquele conhecimento metafísico-ético sob o aspecto do valor real. Concentremo-nos mais ainda na consideração do fator primordial do problema crítico do conhecimento!

Eis o que a *metafísica* diz a respeito! Não é a vontade humana, como apetite, cega em si, que está sabendo para que ela tende, impulsionada pela fome e sede de felicidade, apetecendo o bem correspondente que a sacie plenamente, mas é a *razão metafísica* que descobre a realidade necessária deste bem. Ela analisa, antes de tudo, o *objeto formal da vontade como tendência natural*. Este objeto não é tal ou tal bem, mas o *bem como tal*, bem como bem, sem nenhuma limitação. Daí resulta que a vontade humana, como apetite natural, tende para o bem ilimitado, a fim de saciar a sua sede de felicidade, o amor. A felicidade pode realizar-se só possuindo o bem correspondente à amplidão da aspiração natural. Esta amplidão é *ilimitada*. Portanto, o bem correspondente não pode ser encontrado em nenhum ente finito, mas só no Bem que concentre em si a *totali-*

dade do bem, ou seja, no *Sumo Bem*. Por isso o *Sumo Bem é real*. É impossível que o amor natural volitivo, reto, que proclama perante a razão metafísica a realidade do Bem sem limites, seja *frustrado*. O amor natural é *sempre reto, não mente*. Sem a realidade do Sumo Bem, a vontade no seu apetite natural seria *contraditória*, pois ela existiria assim lançada, porque existe e, ao mesmo tempo não existiria, porque sem o Sumo Bem, para o Qual tende inevitavelmente, que a atrai, não poderia existir. O Sumo Bem é Deus, como a metafísica evidencia competentemente. Deus, possuído como Sumo Bem, gera o amor e manifesta-se como Amor, Raiz profunda e última, a Fonte da felicidade.

Esta conclusão metafísica é confirmada pela *análise da experiência interna*. É um fato inegável que *nenhum bem finito do mundo aquieta o desejo natural de felicidade* do homem: não o pode aquietar a riqueza, nem as honras e as glórias mundanas, nem o poder, nem algum bem do corpo, nem os prazeres sensíveis, nem os atos das virtudes morais, nem a operação artística, nem a ciência, nem mesmo o conhecimento de Deus. Só o pode aquietar o Sumo Bem, isto é, Deus mesmo! É inegável esta experiência interna, que testemunha tudo isso vivencialmente à pessoa *adulta e madura*: o homem tende para além de todo e qualquer bem finito, para o Bem sem limites — Sumo Bem, que portanto é real, é a Realidade plena, que transcende todas as realidades, conforme a conclusão metafísica, baseada na análise do objeto formal da vontade como apetite natural.

Eis a orientação, a *garantia oferecida pela metafísica* na solução do grave problema da felicidade humana!... Porém, o nosso eu, impulsionado pelo apetite volitivo natural, busca uma *garantia ainda maior*: ele exige e incita veementemente que, além daquela orientação transcendente, o intelecto mesmo *se examine e se certifique* quanto ao seu *valor cognoscitivo do real*, para obter, no ponto da máxima importância do existir humano, a *garantia total*, que exclua toda e qualquer possibilidade de engano. Com outras palavras: o intelecto humano é levado assim a examinar criticamente o seu alcance real naquela *metafísica da Transcendência*, que oferece para orientar o nosso eu, sedento da felicidade, bem como para examinar, com uma crítica cuidadosa, todos os outros conhecimentos, dos quais depende, de uma ou de outra maneira, o mencionado conhecimento metafísico. O intelecto humano é concitado assim a pôr e a resolver o problema crítico do conhecimento.

Mais!... Não é suficiente descobrir metafisicamente o Sumo Bem e contemplá-Lo. A pessoa humana descobre em si a *obrigação*

moral natural, que a obriga categoricamente a *agir* fazendo o bem e evitando o mal, a fim de chegar a possuir o Sumo Bem. Em virtude de um raciocínio metafísico ela descobre também Deus como Supremo Legislador e, portanto, Deus como o último fundamento da ordem moral natural. Incitado pela sede e fome da felicidade, o eu humano experimenta em si uma exigência para que o *intelecto criticamente se certifique*, auto-examinando-se pluridimensionalmente, *quanto ao seu valor real*, a fim de que aquele *duplo conhecimento* — o conhecimento moral para agir e o conhecimento metafísico fundante da ordem moral — possa ser *totalmente garantido* quanto à sua validade. Resulta, pois, que o *fator primordial* da origem do problema crítico do conhecimento não é senão a fortíssima tendência natural do nosso eu para a felicidade, que dinamiza todos os outros fatores a respeito, *secundários*, como a curiosidade natural para descobrir as causas e condições necessárias do conhecimento certo da verdade, que se dá naturalmente etc.

Considerando que o conhecimento humano tem a sua expressão perfeita na *ciência humana integral*, experimental, matemática, metafísica, histórica, lógica, resulta que o problema crítico do conhecimento não é na sua expressão técnica senão a questão crítica da ciência humana no seu *significado total* metodologicamente constituído. Por isso a sua *enunciação técnica*, clara e exata, é a seguinte: a *ciência humana integral*, considerada na sua totalidade, *possui ou não o valor cognoscitivo do real?*

3.º — QUAIS SÃO OS CARACTERES DO PROBLEMA CRÍTICO DO CONHECIMENTO?

Este problema já foi caracterizado acima (pp. 20-21) como um problema no *sentido lato*. Dada a grande importância deste problema, a presente investigação visa ressaltar alguns outros seus caracteres.

Surgido com impulsividade no espírito humano amadurecido, o problema crítico da ciência é *fundamental* na filosofia, porque na sistematização do saber filosófico ele coloca as bases para o ulterior filosofar, impondo-se à reflexão profunda como “aurora” que ilumina.

Resulta, por conseguinte, que este problema é também *primeiro*, porque na ordenação lógica do saber filosófico ele precede todos os outros problemas, sem que ele seja precedido por algum outro anterior.

Além disso, o mencionado problema se caracteriza como *filosófico*, porque incita a buscar, evidenciar e codificar as últimas causas noéticas e condições necessárias do conhecimento da verdade com certeza, esclarecendo de uma maneira ordenada o valor real da ciência integral.

Este mesmo problema é também *complexo*, porque não pode ser resolvido sem que se divida no processo da investigação bem estruturada em numerosos subproblemas, que devem ser considerados com uma atenção especial, conforme a respectiva natureza de cada um.

4.º — QUAL É O MÉTODO DA SOLUÇÃO DO PROBLEMA CRÍTICO DA CIÊNCIA INTEGRAL?

Este método — o modo de proceder — não pode ser senão *reflexivo*. A razão disso é a seguinte: o objeto, considerado pelo mencionado problema, não é sensível, externo, mas é o *dado interno do conhecimento*, acessível só pela *observação introspectiva*, isto é, pela reflexão. Cada um o deve “ler” pela introspecção *dentro de si mesmo*, na sua própria interioridade, isto é, na sua *consciência intelectual*, que significa uma *experiência intelectual*, a qual nos leva a conhecer de uma maneira intuitiva os *atos* internos — não só cognoscitivos, mas também volitivos, sentimentais etc. — como existentes concretamente na sua singularidade, bem como o *sujeito* destes atos, que unifica todos eles, isto é, o *nosso eu*.

Sou eu, pessoalmente, o sujeito do conhecimento, da ciência; eu, capaz de *concentrar-me em mim*, capaz de autoconhecer-me. O outro pode conhecer os conteúdos internos da minha consciência intelectual *tanto quanto* me manifesto a ele ou por meio de uma *observação*, baseada numa certa analogia comparativa. A *consciência intelectual* do nosso próprio eu e de seus atos, diferente da consciência moral, constitui, pois, a *fonte primordial*, onde devemos e podemos buscar os elementos para solucionar, fundamentalmente, o problema crítico do conhecimento. A minha consciência intelectual é como um “santuário fechado”, que tem como que uma “chave” de ingresso direto a minha *reflexão introspectiva pessoal*, a minha *auto-reflexão*.

O que é que *visa*, antes de tudo, a mencionada auto-reflexão? Ela constata, inicialmente, o *dado interno do conhecimento da verdade*, que se impõe, pela sua naturalidade espontânea, como inegável. O que se segue então é a *análise* do conhecimento natural da verdade que continua assim o *exame gnosiológico universal*, anteriormente ca-

racterizado (pp. 11, 20). Esta análise, isto é, a descrição do dado do conhecimento da verdade, evidencia os seus *elementos essenciais*, constatando que neste conhecimento se encontram como presentes e inegáveis os seus *elementos constitutivos*, diferentes de todos os elementos *acessórios, acidentais*, que não caracterizam *essencialmente* o mencionado conhecimento. Este processo introspectivo-examinativo-descritivo é o *método fenomenológico*, já caracterizado antes como *exame gnosiológico universal*.

O fenômeno (do gr. *falvómevov*, em lat. *phaenomenon*) significa aqui aquilo que se manifesta na consciência intelectual *imediatamente por si mesmo*. A *consciência intelectual* ou a experiência é, como já foi esclarecido acima, *um conhecimento intuitivo* dos dados internos, concretos, singulares, referentes, no caso, ao conhecimento e ao *sujeito* destes dados, que é o *nosso eu*. Tudo isso impõe-se à *descrição sincera, imparcial, objetiva, por si mesmo*, como é *em si mesmo*, consignando a ausência de preconceitos e apriorismos tendenciosos, unilaterais, unidimensionais. Este processo analítico — o *método fenomenológico* ou o *método gnosiológico universalmente examinativo* — caracteriza-se, pois, pela *neutralidade objetiva*: constato, descrevo, analiso com máxima *fidelidade*, o que se manifesta, o que se impõe internamente na consciência intelectual em relação ao conhecimento, a fim de proceder, em seguida, ao *exame crítico* deste mesmo conhecimento, sob o ponto de vista de seu valor real.

Ressaltamos a esta altura um ponto importante: não nos interessa neste processo analítico-descritivo o sentido exato da fenomenologia de *Edmund Husserl* (1859-1938), fundador do método fenomenológico, consubstanciado pela “volta às coisas mesmas”, para captar a verdade nos dados originários da experiência; nem a nossa tarefa é estudar aqui e agora a fenomenologia de *Martin Heidegger* (1889-1976), a fenomenologia de *Nicolau Hartmann* (1882-1950) e de *outros fenomenólogos* contemporâneos do conhecimento humano. Tudo isso é tarefa da história da filosofia. O que interessa aqui e agora ao tratar nesta investigação sobre o *método fenomenológico*, expressão técnica do exame gnosiológico universal do conhecimento pré-filosófico, é a sua *recomendação insistente* de que o gnosiólogo (e o filósofo em geral) *deve aceitar*, com *máxima reverência*, realisticamente, os *dados evidentes* e deve partir destes mesmos dados no seu processo explicativo. Negando e negligenciando estes dados, o gnosiólogo (e o filósofo em geral) comete um *grave erro*. E o filósofo não *pode partir* no seu processo explicativo do *erro*, pois, iniciando seu itinerário com um erro, ele seria envolvido no erro sempre mais

e mais... “Pequeno erro no começo é máximo no fim” — já disse S. Tomás de Aquino.

Partindo da constatação fenomenológica dos dados do *nosso conhecimento*, como ele se *dá* realisticamente (e não de qualquer outro, como, por exemplo, o angélico, ou de um conhecimento fantasmagórico, irreal...), o *crítico do conhecimento humano* deve avaliar o seu alcance real, *explicando bem* todos aqueles dados de ordem intencional (cognoscitiva). Por isso, o método da solução do problema crítico do conhecimento é também *filosoficamente explicativo*: partindo dos dados inegáveis do conhecimento humano da verdade, que se dá na naturalidade espontânea, o filósofo descobre as *últimas causas e condições necessárias da ordem noética*, que elucidam aqueles dados do ponto de vista de seu valor cognoscitivo do real.

O método da solução do problema crítico da ciência humana integral é *moderadamente dogmático* (ou criticamente dogmático). *Dogma*, dogmatismo — derivados do verbo grego *δοκεω*, estou persuadido — significam *ter persuasões*, certezas, doutrinas, princípios, posições assumidas. O dogmatismo na gnosiologia resulta *ilegítimo*, quando estabelece certezas não motivadas ou motivadas insuficientemente. Quando, porém, o método dogmático ou afirmativo procede motivando suficientemente as certezas, é então *crítico ou legítimo*, opondo-se ao dogmatismo exagerado, que é ilegítimo.

O método crítico, usado no presente tratado, é *primariamente* positivo ou construtivo, porque o seu objetivo principal é constituir uma *doutrina gnosiológica sistemática*, que explique o valor cognoscitivo real da ciência humana integral de um modo logicamente ordenado.

Porém, o método seguido no tratado de gnosiologia pluridimensional *não elimina a polêmica*; é polêmico também porque o dever do filósofo é *defender a verdade*, estabelecida positivamente, contra as impugnações, evidenciando as respectivas razões. O método polêmico deste tipo é *científico, objetivo, sereno*, que evita a agressividade às pessoas. É, por isso, *educado*: respeita as leis do diálogo, que exigem que se ame a pessoa, não, porém, que se ame seus erros, conforme a expressão patrística: “amate homines, interfices errores!” (“amai os homens, matai os erros!”). . . Por isso, ao dialogar com o adversário, ocorre distinguir com freqüência: “*distingue frequenter!*”, *negando* decididamente o que é falso e *concedendo* o que é verdadeiro.

5.º — QUAL É A RESPOSTA AO PROBLEMA CRÍTICO DA CIÊNCIA HUMANA?

A resposta a este problema é a *gnosilogia pluridimensional*. Qual é a *definição nominal* ou o significado etimológico deste tratado? *Gnosilogia* — do grego, “gnosis” e “logos” — em português, conhecimento, doutrina — significa etimologicamente o discurso sobre o conhecimento. *Pluridimensional* — doutrina sobre o conhecimento, que considera a pluralidade dos respectivos aspectos. Partindo do significado etimológico do tratado, que esclarece muito pouco, a investigação levanta a pergunta profunda: o que é o presente tratado conforme a sua *definição real*? A definição real é a definição *propriamente dita*, que, no presente caso, esclarece o que é na filosofia aquele tratado, que o nome composto “gnosilogia” indica, tendo em consideração o seu adjetivo “pluridimensional”.

Eis a respectiva resposta: a *definição real* do presente tratado, que vai além do seu superficial significado nominal, é a seguinte: *a gnosilogia pluridimensional é uma parte da filosofia que trata do valor cognoscitivo real da ciência humana integral e dos limites do nosso saber, tendo em consideração os respectivos dados inegáveis e os seus aspectos multiformes de exame crítico*.

Analisando brevemente esta definição, ocorre esclarecer, antes de tudo, que a gnosilogia pluridimensional é apenas uma *parte* da filosofia. Ela não é toda a filosofia. Conforme o que foi elucidado acima, esta parte é *fundamental* por excelência. Sendo um tratado filosófico, a gnosilogia é uma *ciência filosófica* num sentido rigoroso, isto é, ela é um conjunto *sistemático de conhecimentos*, referentes às *últimas causas e condições necessárias* do conhecimento da verdade. Esta disciplina proporciona assim a *última inteligibilidade noética* da possibilidade do conhecimento da verdade e, por conseguinte, da ciência humana integral. O físico, o matemático, usam o conhecimento, mas *não refletem* sobre a sua última possibilidade noética, a fim de ressaltar os seus *últimos requisitos* e, assim, instaurar a “aurora” do pensar profundo. É importante, por isso, ressaltar aqui que esta disciplina evidencia os fundamentos de todo o saber humano e da prática da vida humana, proporcionando uma ordenação filosófica sólida da variedade dos aspectos do *realismo crítico natural*, fundamentado na fenomenologia do conhecimento, conforme a explicação dada anteriormente (p. 10).

Qual é o *objeto material* da gnosilogia pluridimensional? De que trata sistematicamente esta disciplina? Esta disciplina trata da

ciência humana na sua totalidade, isto é, do conhecimento humano metodologicamente evoluído e organizado. Por isso, o seu objeto material é a *ciência humana integral*.

Qual é o *objeto formal* desta disciplina, isto é, qual é o seu ponto de vista ou o ângulo sob o qual trata da ciência humana integral? Este aspecto ou a perspectiva de consideração é o *valor cognoscitivo do real*, isto é, a *perspectiva da verdade*.

Há outros nomes em uso hoje, para significar o presente tratado. *Crítica* — nome derivado do verbo grego “krinein” (julgar) — significando uma ciência que julga o conhecimento sob o aspecto de seu valor cognoscitivo e de seus limites.

Noética — substantivo de noético, do grego “noetikós”, “inteligente” — significando o estudo das leis gerais do pensamento humano.

Teoria do Conhecimento — do grego “theoría”, um exame atencioso, o estudo — que trata do conhecimento filosoficamente sob o aspecto de seu valor real e dos limites.

Não é importante catalogar aqui todos os nomes, que significam o tratado, com maior ou menor perfeição. Evitando esta análise pormenorizada, a investigação sistemática concentra-se no essencial, denominando o tratado de *gnosilogia pluridimensional*.

Concluindo, resulta a afirmação de que a primeira investigação proporcionou a *luz inicial*, referente ao tratado de gnosilogia pluridimensional, para que a reflexão começada possa proceder competentemente. Esta luz *aumentará* por etapas sucessivas do processo orgânico a ser desenvolvido. Só no fim do itinerário gnosiológico aparecerá a gnosilogia pluridimensional *na sua luz completa*.

6.º — SUBSÍDIOS BIBLIOGRÁFICOS APROVEITADOS E ÚTEIS PARA A PESQUISA:

1. Aristóteles, *Met.*, 5,7; *De anima*, 3,6.
2. S. Tomás de Aquino, *De verit.*, q. 1; *Summa theol.*, I, 16.
3. Descartes, *Discurso sobre o método*.
4. I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, Prefácio da 1.ª e da 2.ª edição e Introdução.
5. Júlio Fragata, *A Fenomenologia de Husserl*, 1959, Braga, Portugal.

6. José María de Alejandro, *Gnosiología*, 1969, pp. 3-117.
7. Paulo Carosi, *Curso de Filosofia*, v. I, pp. 31-90.
8. Bernard J. F. Lonergan, *Il Metodo in Teologia*, trad. it., Queriniana, Brescia, 1975, pp. 26-48.
9. Stanislavs Ladusāns, S. J., *Originalidade Cristã da Filosofia*, Presença, Rio de Janeiro, 4.^a ed., 1986; veja as pp. 35-41.
10. Creusa Capalbo, *A fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e de Edmund Husserl*, in "Revista Brasileira de Filosofia", janeiro-fevereiro-março, 1986, v. 35, fasc. 141, pp. 7-21.
11. Karol Wojtyła (o papa atual), "Osoba e Czyn", 1969; "The Acting Person", 1977; "Analecta Husserliana"; "Persona y Acción", BAC, 1982; "Persona e Atto", Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 341.

A Fenomenologia do Conhecimento

A PRIMEIRA RESPOSTA AO PROBLEMA CRÍTICO
DA CIÊNCIA

UM ESCLARECIMENTO PRELIMINAR

As 3 investigações subseqüentes (2.^a, 3.^a, 4.^a) integram a *fenomenologia do conhecimento*, a qual, analisando o conhecimento, ressalta o *dado evidente de que o homem, naturalmente crítico, conhece naturalmente a verdade com certeza*. Por isso, a fenomenologia do conhecimento contribui, *fundamentalmente*, para a solução do problema crítico do conhecimento, *possibilitando que a ciência humana integral alcance o valor cognoscitivo real*. Daí, precisamente, resulta a tese defendida de que a fenomenologia do conhecimento proporciona a *resposta inicial e fundamental ao problema crítico da ciência humana*, sendo que a *segunda resposta* a este mesmo problema se articula em plenitude pela *gnosilogia crítica*, que, fundamentada na fenomenologia do conhecimento, *sistematiza organicamente o realismo crítico natural*.

Segunda Investigação

Investigação *fenomenológica* sobre o *dado do conhecimento natural da verdade* e sobre as *situações concretas da mente* em relação à verdade, resultando a *gnosilogia implícita*, pré-filosófica (clara-confusa) e *iniciando-se a gnosilogia explícita*, filosófica (clara-distinta), bem como acrescentando-se uma breve noção de *gnosilogia parapsicológica* (terceira gnosilogia, a ser constituída).

A *primeira investigação*, fenomenológica, constatou que no eu humano existe o *apetite natural da felicidade*, que o dinamiza fortemente na *madureza*, fazendo tender para encontrar a *plenitude da respectiva solução*. Por conseguinte, este *apetite atua, primordialmente*, a *exigência crítica* do intelecto humano, a qual é estimulada, em diversas maneiras, por vários *fatores secundários*. Esta mesma investigação levou assim à *formulação circunstanciada, exata, técnica* do problema crítico da ciência: *a ciência humana integral, considerada na sua totalidade, possui ou não o valor cognoscitivo do real?* Continuando a pesquisa, a *presente investigação, segunda*, também fenomenológica, suscita organicamente a seguinte pergunta: *como responder inicialmente àquele problema crucial*, formulado tecnicamente na primeira investigação? Que resposta dar ao problema crítico da ciência?...

A presente investigação responde inicialmente ao mencionado problema, um problema novo, de modo *fenomenológico*:

- 1.º — constatando o *dado do conhecimento natural da verdade*;
- 2.º — *explicitando gnosiológicamente as noções primitivas implícitas* daquele conhecimento;

3.º — constatando as *situações concretas da mente em relação à verdade* e *definindo gnosiologicamente as respectivas noções primitivas*;

4.º — ressaltando a existência da *gnosilogia pré-filosófica*;

5.º — iniciando uma *explicitação desta gnosilogia implícita*, que se processa de uma maneira sistemática por etapas sucessivas;

6.º — proporcionando uma breve noção de *gnosilogia parapsicológica*, referente aos fenômenos extraordinários.

1.º — O HOMEM CONHECE NATURALMENTE A VERDADE

A gnosilogia *cria* no nosso eu concreto o *conhecimento da verdade*, como se ele não a pudesse conhecer antes do processo gnosiológico *ou não o cria*, isto é, não sendo onipotente, aceita reverentemente o dado do conhecimento da verdade, porque ele se impõe naturalmente com uma evidência inegável, indubitável? — eis uma pergunta importante.

Respondendo a esta pergunta fenomenologicamente, resulta a *declaração* de que o conhecimento da verdade *não é uma criação do gnosiólogo*, mas é um *fenômeno natural*, um *dado natural espontâneo*. O filosofar gnosiológico *começado inicia a ciência gnosiológica*, *mas não inicia o conhecimento humano da verdade, que se dá naturalmente*. O homem *manifesta* este fato, *com naturalidade espontânea*, em *diversas maneiras*. A presente declaração fenomenológica *ressalta estas manifestações*, que *convergem* para evidenciar que *o homem conhece naturalmente a verdade*.

A) — É um *fato inegável* que o homem, *antes de iniciar o filosofar gnosiológico*, *distingue nitidamente na sua espontaneidade intelectual* entre a verdade e a falsidade. Ele estima e procura a verdade, não a falsidade, que rejeita. Isto manifesta que o homem *conhece*, já na sua espontaneidade natural, a *verdade* e tem a *consciência* de que isto resulta em virtude do exercício das faculdades cognitivas que possui.

B) — Antes de iniciar o filosofar gnosiológico, o homem espontâneo *sabe que sabe*, tendo a *consciência de que erra*; *sabe que não sabe*, tendo a *consciência de que não vê o que é*, de que *não vê que não erra*, de que *duvida*, *ignora* etc. Isto *manifesta* que o homem já no seu exercício espontâneo do conhecimento *sabe o que é conhecer a verdade*, o que é *conhecer a verdade com certeza* etc.

C) — O homem, mesmo sem exercer a reflexão gnosiológica sobre o conhecimento, sabe que há *verdades fáceis*, *verdades difíceis* e *verdades inacessíveis*. Também isto *manifesta claramente*, que o homem, exercendo as suas faculdades cognitivas, tem de fato o *conhecimento natural da verdade*.

D) — O homem pré-filósofo *efetua* na sua vida intelectual espontânea, antes de iniciar o filosofar gnosiológico, não poucas vezes a *correção de erros*. Como se processa este fenômeno? Tendo como pano de fundo o conhecimento da verdade: descobrindo a verdade, o homem sai na sua espontaneidade intelectual da falsidade e permanece irreformavelmente no conhecimento da verdade. Isto é um *sinal que manifesta que o homem conhece naturalmente a verdade ao descobrir o que é*. Ele é consciente então de que sabe, isto é, *sabe que sabe*.

E) — Mais!... A mencionada tese de que o homem conhece naturalmente a verdade encontra na presente investigação fenomenológica uma *forte razão* constatando o *dado evidente* de que o homem, um animal racional, é levado, já antes do filosofar gnosiológico, a *acumular as verdades*; ele *funda nelas*, sem hesitação, a vida prática e a cultura. Realmente, é inegável esta *presença fundante* do conhecimento humano na cultura e na vida!... Assim, antes do filosofar gnosiológico, a nossa *cultura teórica*, que aperfeiçoa o intelecto, sem ultrapassar as suas fronteiras, não encontra a sua autenticidade, o seu sentido genuíno *senão encontrando como fundamento o conhecimento da verdade*, como isso consta, por *exemplo*, pelo fato de que o físico, o químico, o biólogo, o psicólogo etc. recorrem, respectivamente, a uma realização paciente e, às vezes, muito dispendiosa, dos experimentos, bem como às suposições teóricas, para encontrar o *autêntico* conhecimento das verdades e criar as verdadeiras ciências naturais e humanas, que manifestam assim que o homem conhece naturalmente, com validade, tantas verdades...

A *prática* ultrapassa as fronteiras da intelectualidade, pois visa o *agir* e o *produzir* humanos, aperfeiçoando, além do intelecto, as outras potências humanas, como a vontade etc. É uma *exigência indeclinável* que o *conhecimento seja presente*, criativamente, também na *atividade prática* do ser humano, animal racional, porque a *prática*, bem conduzida e frutífera, *depende* do verdadeiro *conhecimento teórico da verdade* que, em colaboração com outros poderes, *influencia* efetivamente, exatamente em virtude da mencionada *exigência humana* para proceder em tudo racionalmente, seguindo o

conhecimento da verdade. O conhecimento da verdade é, pois, um *dado natural espontâneo* que, em conformidade com a natureza racional do homem, orienta e fundamenta a prática. A fenomenologia do conhecimento evidencia que a mencionada dependência do conhecimento da verdade, primordialmente natural, se verifica *praticamente* na área da nossa *ação interna*:

1.º) Na *vida volitiva*, o conhecimento está presente porque a vontade, cega em si, se dirige bem ao real amando-o como valor, quando este é apresentado verdadeiramente pelo conhecimento.

2.º) O conhecimento é exigido pela *vida afetiva* humana, porque os sentimentos ordenados se originam *após* o verdadeiro conhecimento teleológico dos valores e porque, por conseguinte, a *madureza afetiva* implica necessariamente o conhecimento das respectivas *verdades* que formam, orientam, fundamentam. A presença e a influência do verdadeiro conhecimento são exigidas e manifestadas ainda em *outras áreas da ação interna* da pessoa, que se aperfeiçoa.

3.º) O *comportamento moral* da pessoa humana exige não só o conhecimento dos *primeiros princípios* de ordem moral, como, por exemplo, da verdade fundamental natural de que o homem deve fazer o bem e evitar o mal, mas também a *ciência* e a *consciência moral*, que envolvem aqueles princípios, *naturalmente conhecidos*, aplicando-os, através de um reto e verdadeiro *raciocínio*, a casos particulares do agir prático. Eis um exemplo:

todo mal deve ser evitado

(um conhecimento verdadeiro natural, porque enuncia um dos primeiros princípios morais, conhecidos naturalmente pelo hábito humano da *sindérese*);

o furto é um mal

(um conhecimento verdadeiro, pertencente à ciência — sabedoria);

logo o furto deve ser evitado

(um conhecimento geral de ordem moral);

isto é um furto

(um conhecimento pronunciado pelo hábito da prudência);

isto deve ser evitado

(um conhecimento que significa um reto juízo da consciência moral, já na linha existencial, particular do agir concreto prático, sendo que

o ato da consciência moral é só esta conclusão final, obtida silogisticamente em virtude do hábito da *sindérese*, da ciência e da prudência).

4.º) A religião pressupõe o *verdadeiro conhecimento da realidade de Deus* (Deus é), bem como o *verdadeiro conhecimento re-ligante*, de ordem metafísica, do homem, ente finito, com Deus, Ente infinito, Valor Supremo do homem. Este conhecimento metafísico re-ligante fundamenta a *prática religiosa*: louvar, reverenciar, amar e servir a Deus, Ser Supremo e Senhor Absoluto de tudo. Não só a *religião natural*, acima ilustrada, exige o verdadeiro conhecimento como base. A *religião positiva cristã, sobrenatural*, exige também o conhecimento racional da verdade, porque a nossa adesão plena à Revelação de Deus *não pode ser cega* ou fideísta, mas deve ser um “obséquio racional” a Deus, como S. Paulo exige, pois ele requer para a autêntica fé cristã que conheçamos a nossa capacidade de conhecer a verdade, a realidade e a santidade de Deus, o fato histórico da Revelação feita por Jesus Cristo etc. Resulta assim que o nosso ato de fé cristã e a prática religiosa cristã são *racionais*, não racionalísticas (razão, sem fé!), nem fideísticas (fé, sem razão!).

5.º) A *formação do caráter* e a construção longa e laboriosa da *personalidade* pressupõem não só o *conhecimento do temperamento* — o subsolo do caráter e da personalidade — que recebemos com o nascimento como base para o desenvolvimento das nossas capacidades até atingirmos o equilíbrio do pensar, do sentir e do agir, *mas também requerem e manifestam* uma presença do conhecimento da verdade naquele processo auto-educacional, postulando que o conhecimento penetre profundamente no dinamismo vital humano e regule a vida física, psíquica, moral, artística, social e religiosa, para que possa resultar, depois de vários anos de esforço laborioso e tenaz, a *maturidade* plena da pessoa, o *esplendor do caráter*, isto é, a *personalidade*.

Também a *cultura externa* ou a civilização manifestam, de várias maneiras, o dado inegável da presença criativa do conhecimento natural da verdade. O desenvolvimento *econômico, político, social, jurídico* exige e patenteia a presença e a influência do intelecto prático, que *depende da teoria*. O conhecimento da verdade está presente criativamente em diversas modalidades e se manifesta na *agricultura*, na *indústria*, na *urbanização*, no *comércio*, na *comunicação*, na *cibernética*, nas *conquistas do espaço*, na *cosmonáutica*, bem como nas *artes*, que fazem brilhar as idéias pensadas, como se verifica na *arqui-*

tetura, na pintura, na escultura, na literatura, na música. O jogo, como o futebol, o xadrez etc., evidencia a presença do conhecimento humano da verdade em toda a sua criatividade flexível, descobrindo relações com rapidez, planejando etc.

Concluindo, pois, se impõe com clareza a afirmação de que *é patente o dado do conhecimento natural da verdade*, que é anterior ao filosofar gnosiológico, não depende deste filosofar e é por ele descoberto como manifesto e criativo na vida e na cultura, na ação humana interna e na produção tecnológica, na teoria e na prática, na gênese dos valores.

Nem o cético, que duvida universalmente do conhecimento certo da verdade, *pode negar o dado natural sem afirmá-lo implicitamente*, isto é, sem contradizer-se. Duvidando de tudo, ele, o cético universal sabe que existe na sua mente o ato da dúvida universal, sabe também que, tendo a ciência consciente da existência deste ato, possui a *capacidade* para conhecer e que é ele quem duvida. Ele restabelece, pois, indiretamente o que nega diretamente, isto é, o *dado natural do conhecimento da verdade com certeza*.

2.º — UMA EXPLICITAÇÃO DAS NOÇÕES PRIMITIVAS IMPLÍCITAS

Quais são os *conteúdos gnosiológicos* primordiais, contidos no conhecimento natural da verdade?

Conhecendo na sua vida intelectual pré-filosófica verdades, o homem *chega a saber*, por um caminho concreto indutivo, o que é a verdade e o que é o conhecimento, noções primordiais para a reflexão gnosiológica.

Quanto à *noção de verdade*, ocorre aqui declarar o seguinte. O homem espontâneo, conhecendo *tais ou tais verdades*, adquire, como a análise fenomenológica evidencia, o conhecimento da *verdade como tal*. Este conhecimento é uma noção primitiva de verdade, implícita, clara, porém confusa. O homem espontâneo *sabe* o que é verdade, mas *não sabe* defini-la.

Refletindo gnosiologicamente sobre o conteúdo daquela noção primitiva, o filósofo *define descritivamente o que é a verdade*. Resulta assim uma boa *definição de verdade lógica*: ela é a *adequação entre o intelecto e a coisa* (adaequatio intellectus et rei). Esta definição ressalta a participação do *intelecto* e da *coisa* (do real) no conhecimento da verdade: do intelecto, *que se adequa*, da coisa, *que é*

adequável. A adequação do intelecto significa a *conformidade de seu juízo* à realidade, dizendo o que a coisa é ou o que a coisa não é. Conhecer a verdade significa, pois, *afirmar algo que é realmente* ou, também, *negar algo que não é na realidade*; afirmar algo, *que pode ser* ou, também, *negar algo, que não pode ser*. Resulta, pois, que nós nos movemos com os nossos juízos afirmativos e negativos, de um ou de outro modo, *na realidade*. A possibilidade e a impossibilidade têm como fundamento o *real*. Exemplos: quando afirmo que é dia (agora é dia), sendo realmente dia e quando nego dizendo que agora não é noite, quando é dia, tenho *duas verdades*. Dizendo que agora é noite, quando realmente é dia e que agora não é dia, tenho *dois juízos errôneos*.

A mencionada definição de verdade lógica proclama também a *participação da coisa* no conhecimento da verdade, pois ressalta que ela é a adequação entre o intelecto e a coisa. Que significa isto? Isto significa que a verdade se dá, porque a coisa é *adequável*, isto é, ela “deixa” ser conhecida, é *inteligível*, possui uma *inteligibilidade interna*. Como a conformidade do intelecto julgante com a coisa significa a *verdade lógica*, assim a *inteligibilidade da coisa* — a coisa inteligível em si, intrinsecamente, “transparente” — significa a *verdade ontológica*, que fundamenta a verdade lógica.

Quando definimos acertadamente que a verdade é a adequação entre o intelecto e a coisa, *não afirmamos que o nosso juízo*, em que se encontra formalmente a verdade lógica, já *esgote toda a inteligibilidade da coisa conhecida*, que ela tem em si intrinsecamente. Com a mencionada definição significamos apenas que *aquilo que* (objeto formal) julgando *referimos à coisa* (objeto material), se verifica realmente na coisa (no real). Isto é *suficiente* para o conhecimento humano da verdade. *Não se requer* que o homem julgando esgote de uma vez toda a inteligibilidade interna do real. *Requer-se e é suficiente* que o que atingimos da coisa se verifique realmente na coisa. Nós, homens, atingimos a realidade sob *vários pontos de vista* (objetos formais), adequando-se sucessivamente, sempre mais, sob novos e novos pontos de vista, sob novos ângulos, às coisas (objetos materiais do conhecimento). Com outras palavras: o nosso conhecimento da verdade é *apreensivo* (finito) e *não compreensivo* (infinito do Intelecto Divino).

Somos homens, entes finitos, e não Deus, Ente Infinito no ser e no operar, que possui o conhecimento infinitamente perfeito (compreensivo), esgotando de uma só “visão” toda a inteligibilidade da realidade toda. Por isso, *insistimos* na presente investigação: para a

verdade humana requer-se e é suficiente que aquilo que afirmando referimos à coisa *se verifique* na coisa e aquilo que negamos da coisa *não se verifique* nela. É este o nosso conhecimento da verdade, que se dá, e não outro qualquer.

A *falsidade* opõe-se à verdade. Por isso, sendo a verdade a conformidade do intelecto julgante com a coisa, a falsidade é uma *desconformidade* (desacordo) do intelecto que julga com o real. O erro acontece, quando julgando afirmamos algo da coisa que nela não se verifica ou não se pode verificar. O erro acontece também, quando negamos algo da realidade que nela é ou, pelo menos, pode ser.

Quanto à *noção de conhecimento*, a presente investigação declara o seguinte. Procedendo de uma maneira análoga, ela *define* descriptivamente o que é o conhecimento. O homem pré-gnosiólogo, espontâneo, já tem alguma noção de conhecimento. Ele, porém, não reflete para definir esta *noção primitiva, clara-confusa*. Estendendo o exame gnosiológico universal também ao conhecimento, um dado fenomenológico, a noção clara-confusa de conhecimento vira *clara-distinta*.

Neste processo esclarecedor resulta que o conhecimento é uma *união intencional* de sujeito cognoscente e do objeto conhecido. Esta união é *especial* e realmente admirável. Ela *não* é uma união *física*, como, por exemplo, a união das folhas de um caderno. Ela *não* é também uma união *química* como, por exemplo, do H e do O numa molécula de água (H₂O). Na *união intencional* (cognoscitiva) fica *salva a dualidade* do sujeito e do objeto, pois nesta união, como a análise fenomenológica esclarece, *permanecem intactos fisicamente* o sujeito e o objeto (a coisa): conhecendo uma montanha, eu fico intacto no meu ser e a montanha fica intacta fisicamente no seu ser; conhecendo esta árvore verifica-se o mesmo etc.

A análise fenomenológica constata ulteriormente que o nosso conhecimento se diferencia: existe em nós o *conhecimento sensitivo* e o *conhecimento intelectual*.

O *conhecimento sensitivo* é *singular, concreto*, de uma coisa *material*. Exemplos: este homem (Pedro), este cavalo, esta árvore etc. Este conhecimento fica na superfície do real, pois não atinge as *essências* das coisas, os *inteligíveis*, isto é, os aspectos universais das realidades.

Em virtude do *conhecimento intelectual*, o homem capta *no sensível o inteligível*, isto é, a *essência* da coisa material, penetra em profundidade atingindo o elemento *necessário*, separando-o da singu-

laridade concreta, isto é, universalizando-o. Exemplos: vejo este cavalo, entendo “cavalo” — um conteúdo inteligível que não é este cavalo sensível; vejo este homem (Pedro), entendo “homem”, uma essência inteligível, que transcende a singularidade etc. Abstraindo o *inteligível do sensível*, o intelecto vai ao fundo da realidade material.

O homem abstrai as essências não só dos dados sensíveis, mas também dos *dados não-sensíveis* como, por exemplo, de um dado insensível deste conhecimento intelectual da verdade, abstraímos a *idéia de conhecimento, conceito de verdade* etc.

A análise descritiva constata que se dá não só a abstração do inteligível do sensível e do inteligível dos dados da experiência intelectual multiforme, mas ela também revela, como um dado inegável, a *reflexão completa*, que exerce a crítica sobre os conteúdos dos inteligíveis abstraídos, produzindo os respectivos juízos. Este dado vai ser amplamente considerado nas investigações subseqüentes. Mais: também o *raciocínio* é um dado fenomenológico.

O conhecimento intelectual pode ser *natural e metódico*. O conhecimento intelectual *natural é espontâneo*, isto é, é um exercício da atividade intelectual sem uma organização metódica, científica. O conhecimento *metódico* é artificial, organizado conforme algum esquema. Exemplos: as reflexões da presente investigação são conhecimentos intelectuais metódicos; os conhecimentos intelectuais das coisas na vida cotidiana ordinária, sendo espontâneos, são conhecimentos intelectuais naturais. É importante observar aqui que o conhecimento metódico *pressupõe* o conhecimento natural, pois sem este seria impossível uma organização metódica.

3.º — AS SITUAÇÕES CONCRETAS DA MENTE EM RELAÇÃO À VERDADE

O exercício espontâneo do nosso poder cognoscitivo nem sempre nos leva ao *conhecimento certo da verdade*. A análise fenomenológica revela que além da certeza existem *outros estados mentais*: *nesciência, ignorância, dúvida, suspeita, opinião, erro*. Estes estados são *dados internos* da consciência, evidentes, inegáveis. Quem realmente exerceu o seu poder cognoscitivo, tem uma clara consciência destas situações mentais. As experiências concretas destes estados constituem as *bases* para a aquisição — indutiva — das respectivas noções na vida intelectual espontânea. O homem espontâneo sabe o que é dúvida, certeza, ignorância etc.

Continuando o nosso exame gnosiológico universal, que é uma análise metódica dos dados internos da consciência intelectual, constatamos em nós não só a existência daqueles estados mentais concretos e o dado dos respectivos conceitos, originados abstrativamente, já na vida intelectual pré-filosófica, mas também, iniciando a reflexão gnosiológica metódica, uma *exigência inequívoca para definir* com exatidão aquelas idéias primitivas, a fim de fazê-las claras-distintas. Resulta assim uma breve codificação, que apresenta as respectivas definições.

A *nesciade* é a simples ausência da ciência. Exemplo: o número exato de peixes no fundo do oceano Atlântico.

A *ignorância* não é simples ausência da ciência, mas é ausência da ciência devida. Exemplos: a ausência do conhecimento da anatomia humana no médico; a ausência de um conhecimento básico da filosofia e da teologia num sacerdote. Nestes casos temos médicos ignorantes, sacerdotes ignorantes.

A *dúvida* é a suspensão da mente entre as duas partes contraditórias. Exemplo: o número de estrelas par ou não-par. Tratando-se de assuntos importantes, a dúvida causa ordinariamente um angustiante sentimento de inquietação. A dúvida é *negativa*, quando não existem motivos para nenhuma das partes; é *positiva*, quando os motivos das partes igualam-se. A dúvida é *particular*, quando se refere a algumas verdades; é *universal*, quando se refere a todas as verdades. É a *evidência* — uma clareza inteligível que se impõe da parte do real — que faz sair da dúvida.

A *suspeita* é uma inclinação da mente para uma das duas partes contraditórias, porém, sem adesão, apreendendo apenas uma parte como mais cativante. Exemplo: Pedro, gravemente ferido, sendo jovem e robusto, sobreviverá...

A *opinião* é um assenso da mente a uma das partes, porém, ainda com um certo temor de que a parte oposta seja verdadeira. Ela é um juízo baseado em alguma probabilidade, razão sólida, não na evidência objetiva, que produz um juízo certo. Exemplo: um julga que a inflação inquietante da economia brasileira até o fim de 1992 será superada; um outro julga que esta inflação até o fim de 1992 não será eliminada.

O *erro* é um juízo falso, isto é, uma desconformidade positiva do intelecto que julga com a coisa. Esta desconformidade é positiva no sentido de que envolve um juízo — um ato mental real — embora não conforme à coisa. Exemplo: o homem vive só de pão.

A *certeza* é um assenso firme da mente à verdade evidentemente conhecida, sem nenhum medo de errar. Ela constitui o estado perfeito da mente em relação à verdade. Todos os outros estados mentais são imperfeitos. Exemplo: Brasília é a capital do Brasil.

A presente investigação ressalta brevemente que existe no homem a *tendência natural* para superar todos os estados imperfeitos em relação à verdade, a fim de *repousar tranquilamente na posse da verdade conhecida com certeza*, como existe também a *tendência natural para conhecer a verdade*, como Aristóteles o acentua, quando no começo de sua *Metafísica* declara: “Todos os homens naturalmente desejam saber”.

4.º — A EXISTÊNCIA DA GNOSIOLOGIA PRÉ-FILOSÓFICA

Podemos afirmar ou não esta existência? Sim, podemos. A *razão* é, porque a presente investigação evidenciou que *se dá o conhecimento natural*, anterior à gnosiologia filosófica, como é manifestado claramente pelo pré-filósofo de várias maneiras. Estes *conhecimentos naturais espontâneos se referem ao dado do conhecimento da verdade*, à *capacidade intelectual* para conhecer a verdade, aos *sentidos*, ao nosso *eu como agente central* do conhecimento humano etc. Tudo isto resulta em *virtude* do contínuo exercício do conhecimento natural espontâneo. Exatamente *aquelas manifestações indicam* a presença no espírito do pré-filósofo de várias *certezas naturais de caráter gnosiológico*, implícitas, ainda não explicitadas sistematicamente, que o filósofo deve *aceitar* reverentemente, declarar, ordenar, defender, *para que possa iniciar*, sem ceticismo, o *itinerário gnosiológico* bem estruturado, constatando os respectivos dados concretos inequívocos, definindo as respectivas noções primitivas etc. Este prolongamento gnosiológico é *orgânico e procedente*, porque existe no gnosiólogo pré-filosófico a *exigência crítica* para examinar a fundo o seu conhecimento sob o aspecto de seu valor. Tudo isto evidencia a *existência da gnosiologia pré-filosófica*, natural, primitiva, imperfeita, aberta, como perfectível, para a perfeição gnosiológico-filosófica. Por outro lado, *conhecendo naturalmente a verdade* e sendo *naturalmente crítico*, o intelecto humano *possibilita aquele aperfeiçoar-se* gnosiológico pluridimensional. Toda e qualquer cultura racional pressupõe a *capacidade intelectual*, que o homem recebe como um *dom da natureza* com o nascimento e não da “Salamanca”, que apenas *aperfeiçoa o talento natural*, conforme a expressão universalmente conhecida: “quod natura non dat, Salamanca non praestat”.

5.º — A GNOSIOLOGIA FILOSÓFICA

Por conseguinte, a explicitação sistemática da gnosiologia implícita, natural, espontânea, não organizada, realizada por etapas nas investigações feitas até agora, *não constitui o início do conhecimento humano, mas apenas o início da gnosiologia pluridimensional*, que é a parte fundamental da filosofia, que trata do valor cognoscitivo da ciência humana integral e dos limites do nosso saber, tendo em consideração os respectivos dados e os aspectos críticos multiformes.

6.º — A GNOSIOLOGIA PARAPSICOLÓGICA

Esta é a *terceira* gnosiologia, de grande importância no Brasil. Em que ela consiste? Ela está ligada à *fenomenologia parapsicológica*. O que é a parapsicologia? Nominalmente esta palavra composta vem do grego: “pará” — à margem de; “psicologia” — ciência da alma ou dos fenômenos psíquicos; portanto, a parapsicologia significa o estudo daquilo que está fora dos limites da experiência normal. Trata-se, pois, de uma ciência, nascida recentemente (1934), que tem por objeto os *fenômenos extraordinários*, como, por exemplo, a telepatia, a clarividência, a adivinhação, a retrocognição, a pré-cognição etc., ressaltando que o homem possui forças para além do domínio de seus cinco sentidos, as quais contradizem as leis conhecidas da matéria, energia, do tempo, do espaço. Esta ciência está em conexão com o *inconsciente*, que capta todos os estímulos que chegam, por mínimos que sejam, mesmo os que passam despercebidos pelo consciente, mesmo durante o sono, a anestesia total. Como esta fenomenologia exige uma investigação filosófica que trate sistematicamente do *ponto de vista gnosiológico*, eis a necessidade para constituir a *gnosiologia parapsicológica*, um tratado específico, a fim de explicar sistematicamente os fenômenos, como a telepatia, a retrocognição etc. Infelizmente, *este tratado não está organizado* até agora. Tendo em vista o fato alarmante do *espiritismo no Brasil*, que está interpretando erroneamente os fenômenos parapsicológicos, é *urgente* a constituição desse tratado, como também a sistematização de uma reflexão sobre os fundamentos metafísicos e éticos da parapsicologia.

7.º — SUBSÍDIOS BIBLIOGRÁFICOS APROVEITADOS E ÚTEIS PARA A PESQUISA

- 1 — Ver o que dizem os dicionários da língua portuguesa a respeito dos termos: verdade, conhecimento, certeza, dúvida etc.
- 2 — Santo Tomás de Aquino, *In Met.*, lect. 3.

- 3 — Paulo Carosi, o.c., pp. 61-90.

- 4 — J. M. de Alejandro, o.c., pp. 68-97.

- 5 — C. Hubert, *Critica Fondamentale*, Roma, 1971, pp. 3-26.

- 6 — P. Cerruti, *A Caminho da Verdade Suprema*, I, 3.ª ed., Rio, pp. 2-28.

- 7 — Walter Brugger, *Dicionário de Filosofia*, E.P.U., São Paulo, S.P. (em várias edições) e *Enciclopedia Filosofica*, C. Studi Filosofici di Gallarate, 3.ª ed., 1979, são muito recomendáveis para breves consultas também nesta investigação.

- 8 — Edvino Augusto Friderichs, *Panorama da Parapsicologia ao alcance de todos*, 4.ª ed., Loyola, São Paulo, 1986, pp. 324.

Terceira Investigação

Investigação fenomenológica sobre os elementos constitutivos do dado natural do conhecimento da verdade.

Após evidenciar o dado de que o homem conhece naturalmente a verdade com certeza, baseado numa análise fenomenológica sincera e neutral do conhecimento humano, com ele se dá primordialmente, a presente investigação *continua* organicamente a mencionada análise fenomenológica iniciada, *suscitando o problema*: o que é que caracteriza essencialmente o conhecimento da verdade na sua autenticidade primordial? Com outras palavras: quais são os *elementos constitutivos*, elementos *essenciais* deste conhecimento, que possibilita todo e qualquer conhecimento metódico, *em oposição à arbitrariedade* das gnosologias unidimensionais do subjetivismo ideológico radical relativista, desvinculado completamente da mencionada análise fenomenológica?

Trata-se aqui dos *elementos constitutivos* do conhecimento da verdade. Que significam estes elementos? Os elementos constitutivos do conhecimento da verdade são aqueles que se requerem *essencialmente* para que haja o conhecimento da verdade na sua *autenticidade*, *isenta de todos os apriorismos dogmáticos*. Estes elementos constitutivos *opõem-se* não só aos elementos arbitrários, que deturpam o conhecimento da verdade, mas também aos *elementos acessórios*, que não são necessários para que resulte o conhecimento da verdade como tal, isto é, eles podem estar *presentes* no conhecimento e podem estar *ausentes* no conhecimento, permanecendo em ambos os casos, *salvo o conhecimento da verdade* na sua estrutura *primordial natural* ou também *metódica*, possibilitada pelo conhecimento natural da verdade. Assim, é *acessório* conhecer a verdade com alegria ou com tristeza, conhecê-la na idade infantil, juvenil ou adulta, madura, conhecê-la na América, na Europa etc. Descrevendo os *elementos constitutivos de casa*, evidenciamos os seus fundamentos, as paredes, o teto, as portas,

as janelas e não o número, o tamanho das janelas, a qualidade do material utilizado na construção, tal ou tal lugar etc. Estes últimos são os elementos secundários ou *acessórios* do conceito de casa. Este exemplo ilustra o assunto da presente *investigação fenomenológica*, que se refere aos elementos constitutivos do conhecimento da verdade natural.

Estes elementos são quatro:

1.º — o *sujeito cognoscente*; 2.º — o *objeto conhecido*; 3.º — a *intencionalidade*; 4.º — a *consciência intelectual*.

1.º — O SUJEITO COGNOSCENTE

Conhecendo, através da observação introspectiva, o conhecimento natural da verdade e o conhecimento metódico, possibilitado por aquele conhecimento primordial, impõe-se como um *dado* o primeiro elemento necessário, que caracteriza essencialmente o conhecimento da verdade como tal: o *sujeito cognoscente*. A razão é que o autêntico conhecimento da verdade *manifesta* o nosso eu como o *último agente*, como o *agente central* daquela admirável atividade humana, pois o conhecimento da verdade, qualquer que ele seja, não se dá senão conhecendo que o ato cognoscitivo da verdade *é meu*: *sou eu que conheço a verdade, eu sei que sei*. O nosso eu é o *fator fundamental da íntima experiência total do conhecimento da verdade* de um modo tão rigoroso que *só com ele*, como o *sujeito unificador*, se dá esse conhecimento e *sem ele não se dá* esse conhecimento. Conforme esta experiência, aquele centro interior — o *nosso eu* — é a nossa realidade mais profunda, à qual como ao ator *se referem* todos os nossos conhecimentos da verdade, encontrando nesta realidade o seu *último sustentador*. Precisamente por isso, o nosso eu cognoscente, um eu individual e concreto, *enquanto está por debaixo*, na base dos atos cognoscitivos, recebe o nome de *sujeito*, que se *volve para um objeto*, o qual claramente se manifesta como *contraposto* ao nosso eu pensante, como *determinante* do nosso eu concreto neste ou naquele ato cognoscitivo da verdade. Também por causa deste *dado da sujeição ao objeto conhecido*, o *nosso eu manifesta*, fenomenologicamente, o seu caráter de *sujeito cognoscente*.

O *sujeito cognoscente* é consciente de que *é ciente*. Uma *consciência ciente* e uma *ciência consciente*, em oposição ao conhecimento inconsciente, pertencente ao domínio da gnosiologia parapsicológica (cf. p. 48)! O *sujeito cognoscente*, individual e concreto, isto é, o nosso eu ciente e consciente, constata em si uma *convergência admi-*

rável de uma variedade de atos cognoscitivos, coordenados e subordinados, para obter o efeito final — o *conhecimento formal da verdade*, que se dá *no juízo*, fruto de um sucessivo processo dinâmico, que caracteriza o conhecimento humano da verdade. Na *ordem lógica* se dá *antes* o conhecimento da existência do ato cognoscitivo da verdade e *só em seguida*, dependendo deste conhecimento, resulta o conhecimento da existência do *sujeito cognoscente*. Na *ordem ontológica* de ser, inversamente, *antes é o sujeito cognoscente e só então* existe e pode existir o ato cognoscitivo da verdade. Para *poder conhecer* eu devo *antes ser*. Porém, o nosso eu *conhece antes* o conhecer e *só através* do ato do conhecimento da verdade conhece a si mesmo como o *sujeito cognoscente*. *Conheço a verdade, logo eu sou o sujeito cognoscente*. Isto se verifica graças a um *ato intuitivo*.

2.º — O OBJETO CONHECIDO

A fenomenologia do conhecimento constata que o nosso conhecimento é um ato que se refere a *algo diferente de si* e não é um ato puro, solitário, vazio. Este algo é o *objeto conhecido*, o que é posto diante, aquilo a que se dirige o ato cognoscitivo de um sujeito. É importante ressaltar que o objeto do atual conhecimento da verdade se dá como *diverso* do ato conhecimento e do sujeito, mesmo que pensemos o mesmo ato cognoscitivo, porque o pensamento pensado é algo diferente do pensamento pensante. O referimento do nosso conhecimento ao objeto — diferente do ato cognoscitivo — é o *referimento do conhecimento ao real* (ente), que o fundamenta. A *análise* introspectiva do nosso conhecimento da verdade *manifesta* inequivocamente que conhecendo atingimos sempre algo *que é* ou, pelo menos, pode ser. Atingindo o que *é*, estamos no *real* (ente), um *dado inteligível* fundamental.

O *real* (ente) é *aquilo que é, o que é*.

“*Aquilo*”, “*o*” significam a “*essência*”. A essência indica o *que é a coisa*. Interrogando para saber *o que é a coisa*, respondemos indicando a *essência* — *é homem, é animal, é planta, é mineral* etc.

“*É*” indica a referência ao *ser*, à *existência*. Indicando o *ser*, a existência, respondemos à pergunta: *É a coisa? Existe* efetivamente a coisa? Dizemos então: *Deus é; o Brasil existe; o universo existe* etc. Se algo *não é ainda*, isto é, não possui a existência atual, mas pode ser, a referência é então à *existência potencial*. Deste modo, à luz do *real* (ente), entendemos o *possível*.

Continuando a análise, devemos esclarecer que a relação da essência à existência, ao ser, é *diversificada*. Por isso, o real (ente) *diversifica-se*: Deus, Pedro, este leão, esta palmeira etc. O real (ente) é, pois, *aquilo que é, de qualquer maneira*.

Convém esclarecer também que na linguagem filosófica, como na linguagem comum o real (ente) denomina-se, às vezes, “*ser*”. Nestes casos, o sentido exato é de *substantificação*, entendendo sempre *substantivamente* a essência com uma referência ao ser. O ser é a perfeição das perfeições, em virtude da qual é real toda e qualquer outra perfeição, atuando sempre alguma essência, que também é uma perfeição.

O real (ente), que diz uma essência e o respectivo ser atuante, impõe-se à mente e a determina como *independente* do eu pensante. O intelecto humano *gravita*, por assim dizer, no seu dinamismo do conhecimento da verdade, para a verdade, para o real (ente). Este “gravitar” significa uma *tendência* natural.

Daí resulta a *distinção*, que deve ser feita cuidadosamente, *entre o real* (ente) e o *ente ideal* (ente de razão). O *ente de razão* é aquele que possui a existência só na mente (existência ideal). Ele existe e pode existir só como um conteúdo do nosso pensamento, não independentemente dele. Um exemplo: este homem concreto (Pedro) existe na realidade, mas não existe na realidade o “homem” como um conteúdo inteligível, abstraído da singularidade concreta de um homem singular e, por conseguinte, identificável com muitos homens concretos da realidade — Pedro é homem, Paulo é homem, Sérgio é homem etc.

O ente de razão recebe a denominação de ente porque indiretamente se refere de algum modo ao ente (real). À luz do real entendemos o *ente de razão como não-real*. Também o *possível*, como já foi esclarecido acima, entendemos à luz do real: o possível é o que não é, mas pode ser, isto é, não tem repugnância para que exista.

O real assim entendido, *fundamenta* o nosso conhecimento da verdade. Por quê? A razão é que quando conhecemos a verdade, sabemos *que conhecemos algo que é, não é ou pode ser, não pode ser* na realidade. Estamos assim *determinados*, de um ou de outro modo, pelo real (ente), objeto específico do nosso intelecto. *Saindo da realidade*, não conhecemos a verdade. A análise reflexiva dos nossos juízos o mostra claramente. O homem julgando, também na sua vida intelectual espontânea, tem como *fundamento* da verdade conhecida o real (ente), base “granítica” do nosso conhecimento perfeito.

O homem, quando não conhece o real (ente) de um ou de outro modo, *não julga*. Quando julga erradamente, não tendo aquela base, *corrige-se* descobrindo a realidade ou, pelo menos, a possibilidade, como também a impossibilidade, sempre relacionadas com a realidade. Daí resulta a persuasão de que o conhecimento da verdade está numa conexão necessária com o real (ente), que *fundamenta e endireita* o conhecimento, salvando-nos da fantasmagoria.

É, pois, o real (ente) *que especifica* o intelecto como faculdade cognoscitiva e *não* o possível, não o ente de razão, não o mundo fantasmagórico. O *objeto formal* ou o *fim* do intelecto humano como intelecto é o *real*, ente, isto é, o *que é realmente*. O nosso intelecto tende para o ente *naturalmente*, possui um *apetite natural teleológico*. Ele está *ordenado natural e radicalmente para o real* (ente), como a vista para a cor, como o ouvido para o som. Porém, existe uma *diferença enorme* a respeito, porque o ouvido não sabe que é uma faculdade cognoscitiva do som, atingindo só os objetos sonoros; a vista também não sabe que o seu objeto formal é a cor; mas o *intelecto, refletindo sobre o processo dinâmico dos seus juízos, sabe que o seu objeto formal é o real* (ente), descobrindo, em virtude disso, que ele tem uma *prefiguração*, uma *predisposição*, uma *estruturação* natural, um *poder* natural intencional *para conhecer ilimitadamente tudo o que é*. Resulta assim o conceito explícito do objeto formal do intelecto, isto é, a *idéia de ente* (real) explícita, expressando formalmente aquele *inteligível implícito*, que nos *dirige fundamentalmente* em todo conhecimento da verdade, *deixando-nos ilimitadamente abertos para conhecer tudo o que é em qualquer modo*. Resulta, pois, que o conhecimento expresso das coisas determinadas não é senão uma *elucidação explícita* e permanente daquele *inteligível implícito de uma ampliação ilimitada*, sem “esgotar-se” nunca, referindo-se indeterminadamente a tudo o que é. O intelecto forma de tudo isto idéias abstratas, como forma também idéias sobre os objetos formais das outras faculdades cognoscitivas (sentidos). Porém, *não são estas idéias*, para as quais o intelecto se ordena naturalmente como para o seu fim, *mas é o real, o ente, o que é em qualquer modo*, para o qual ele tende inevitavelmente, se abre ilimitadamente.

O *que é em qualquer modo*, sem limites, é o *fim natural* do intelecto como apetite cognoscitivo. Por isso, o *objeto da metafísica*, com a qual a gnosiologia tem neste ponto importante um encontro significativo, *não é* o conceito abstrato do real (ente), *mas* tudo o que é realmente, tudo o que é real, enquanto real, tudo o que é ente, enquanto ente. O *intelecto como entidade espiritual é finito*, mas como *faculdade intencional* tem um *horizonte infinito*, é aberto para

o infinito, tende para o infinito, precisamente em virtude do seu *objeto formal*, que é o *real (ente)*, um inteligível implícito e indeterminado na linha da inteligibilidade, que ilumina tudo o que conhecemos, sem impor alguma limitação ao processo intelectual. Assim prefigurado, *a priori*, na sua natureza cognoscitiva, o intelecto avança sempre mais e mais na sua marcha de conhecimentos determinados, atingindo as coisas nos seus juízos sob o aspecto do real (ente), conhecendo expressamente este aspecto, porém, *sem perder a sua infinitude intencional*.

A nossa *experiência interna* é inequívoca a respeito: qualquer que seja o objeto finito por nós conhecido expressamente, o intelecto não fica satisfeito. Ele tende para conhecer sempre mais e mais as coisas, sem parar. . . As *finitudes não "preenchem"* o nosso conhecimento intelectual, *nem o podem "preencher"*. O intelecto é *aberto naturalmente* no seu conhecer para a *infinitude*. Esta é a sua *intencionalidade fundamental*. Tudo que ele conhece em relação a qualquer objeto material, conhece sob o *aspecto do ente*, que funda o conhecimento da verdade. *Não podemos sair* deste esquema conatural. *Saindo* desta perspectiva, não conhecemos nada. *Entrando* nela, conhecemos a verdade. O real (ente), objeto formal do intelecto é, pois, *fundamental* para o progresso intelectual.

3.º — A INTENCIONALIDADE

Eis um *novo elemento constitutivo* do conhecimento da verdade: a *intencionalidade*. Ela significa que o sujeito cognoscente manifesta no conhecimento da verdade uma *direção* — *tende para o objeto*. A intencionalidade faz presente, de uma maneira especial, o objeto ao sujeito. Esta presença é *intencional*, significa a *união intencional*.

É a introspecção que mostra que o *objeto* do conhecimento atual se dá como diverso do ato cognoscitivo, no qual o *sujeito tende* para o objeto. Este tender intencional verifica-se *em todo e qualquer* ato cognoscitivo: percepção, imaginação, apreensão, recordação, juízo etc. Porém, nem sempre a intencionalidade se processa conscientemente, isto é, de uma maneira *plena*.

A intencionalidade alcança a sua *plenitude*, quando emitimos o *juízo* em virtude da *reflexão completa*, que o constitui criticamente, descobrindo os dois pólos do conhecimento da verdade — o objeto e o sujeito. A referência do sujeito ao objeto resulta então *consciente*: conhecemos que conhecendo tendemos para o objeto, que determina e especifica o nosso conhecimento. A *reflexão completa*,

que se dá no conhecimento natural da verdade, unifica, objetiviza e absolutiza o conhecimento da verdade e leva-nos à *intencionalidade consciente*, isto é, alcançada plenamente, como as investigações subseqüentes o evidenciarão em todas as articulações fenomenológico-críticas. Porém, a *reflexão fenomenológica* sobre a intencionalidade exige que seja esclarecido *já agora* algo a respeito.

É um *dado natural* de que o primeiro movimento do nosso conhecimento é o movimento do sujeito ao objeto, isto é, o movimento de "*saída*" ou o movimento "*centrífugo*". Este movimento no nível intelectual do nosso conhecimento dá-se na *simples apreensão*, idéia. Verifica-se então a intencionalidade, mas de uma maneira imperfeita. Pensamos deste modo a *essência*, para a qual "saiu" o nosso pensamento, *mas não* pensamos ainda o conteúdo inteligível para descobrir criticamente se este conteúdo se refere intencionalmente ao respectivo *ser*, isto é, para alcançar a intencionalidade plena. Este dado novo da intencionalidade acrescenta-se em virtude da *reflexão completa*, também um exercício natural, no qual o sujeito cognoscente "volta" do objeto a si mesmo, descobrindo o seu ato cognoscitivo como *cognoscitivo do real*. Precisamente, este movimento "*centrípeto*" objetivizante nos proporciona a *intencionalidade consciente e ciente*.

Trata-se, pois, de um *auto-conhecimento*, no qual o conhecimento do sujeito não é um ato sobreposto ao conhecimento do objeto, mas é o *mesmo ato* do conhecimento do objeto, que se prolonga, se aprofunda, resultando *transparente* a si mesmo como intencional. Nesta transparência exerce-se o *poder crítico* da nossa mente, que temos *naturalmente* e que nos leva a pronunciar os juízos criticamente constituídos.

4.º — A CONSCIÊNCIA INTELECTUAL

A intencionalidade plena se dá em virtude da *consciência intelectual*, que se verifica na *reflexão completa* naturalmente e que constitui um requisito indispensável do conhecimento da verdade.

Que significa a consciência intelectual, um novo elemento constitutivo da verdade? Para responder a esta pergunta, recorreremos aos seguintes *exemplos ilustrativos*: empenho-me em estudar a gnosiologia pluridimensional; estou fazendo os meus estudos na barulhenta cidade do Rio de Janeiro; o mundo atual está em crise; este automóvel está estacionado na garagem; sou eu que estou experimentando a poluição sonora do Rio de Janeiro.

Um simples exame introspectivo sobre estes juízos, bem como sobre alguns outros, manifesta, antes de tudo, que devemos *conhecer algo*, para que haja o conhecimento da verdade. Este “algo” pode ser a gnosiologia pluridimensional, a barulhenta cidade do Rio de Janeiro, o mundo atual em crise, o automóvel etc. A nossa atenção no conhecimento espontâneo dirige-se naturalmente àquele “algo” — ao objeto. É o objeto que nos absorve principalmente, que “invade” a área do conhecimento. Este conhecimento é o *conhecimento direto*. Nós não estamos pensando expressamente neste conhecimento — direto — sobre o próprio conhecimento, sobre o nosso eu etc.

Porém, conhecendo “algo”, temos sempre *algum conhecimento do próprio ato cognoscitivo, do nosso intelecto, do nosso eu*. Este conhecimento, que se dá na reflexão completa e no juízo, é *indireto, implícito*. Dá-se juntamente com o conhecimento direto do objeto e no conhecimento direto. O conhecimento *direto* é a *ciência*. O conhecimento *indireto*, contido no conhecimento direto, é a *consciência intelectual*.

Esta consciência significa *etimologicamente* um *conhecimento concomitante*, isto é, um saber que se dá *juntamente* com a ciência de “algo”.

Que significa consciência intelectual no *sentido filosófico real*?

A experiência nos atesta que o nosso conhecimento — o conhecimento humano — começa primordialmente pelo *sensível*, do qual resulta, em virtude da abstração do intelecto, o *inteligível*, de que, em virtude da reflexão completa, julgamos. Por ocasião deste conhecimento, *concomitantemente atingimos* que existem em nós vários atos cognoscitivos, que temos o *intelecto* em exercício, o nosso *eu* como o centro interior, autor do juízo. Este *conhecimento concomitante* e tridimensional é a *consciência intelectual*.

A consciência intelectual significa propriamente, pois, um conhecimento *intuitivo* das *realidades internas psíquicas*, atos cognoscitivos e ainda outros, como atos volitivos, sentimentos etc., *fisicamente presentes* ao intelecto, experimentados na sua *singularidade concreta*. Também o nosso *eu*, sujeito de todos aqueles atos, é intelectualmente experimentado então como o centro interior, uno, único, concreto, ativo, autotransparente.

A consciência intelectual, que estamos descobrindo reflexivamente, não é, pois, o intelecto, um hábito, mas um *ato* intelectual, no qual, *não raciocinando*, nem de um modo *abstrativo*, mas de uma

maneira *vivencial, concreta*, isto é, *intuitiva*, experimentamos intelectualmente as *realidades internas* que se manifestam ao intelecto na sua *presença física*. Este *dado* significa, pois, um conhecimento *imediatamente, concreto, intelectual* das *modificações internas* psíquicas e do *sujeito* destas modificações.

Possuindo a consciência intelectual, o homem existente *sabe que sabe*: “sabe” — eis a *consciência*; “que sabe” — eis a *ciência*! É a consciência intelectual que notifica ao homem experimentalmente a presença do *ato* cognoscitivo da verdade, a realidade de seu *intelecto* e de seu *eu*. A consciência humana, que notifica concreta e vivencialmente tudo isto, não é de caráter sensitivo; é de caráter superior: é uma *experiência intelectual*; é um conhecer intelectual *intuitivo*, não abstrativo. O conhecer intelectual *abstrativo* implica sempre o *verbo* interior da mente. A mencionada intuição intelectual dá-se por ocasião deste verbo interior de algum *objeto*, que conhecemos *direta e abstrativamente* e *não exige* um novo verbo. Trata-se aqui de um conhecimento intuitivo *propriamente dito*, isto é, de uma *vivência intelectual de uma realidade interior*, presente ao intelecto fisicamente e experimentada intelectualmente. Este conhecimento original é *singular*, não universal, pois experimentamos intuitivamente *este* conhecimento da verdade e não o conhecimento da verdade em geral.

Resumindo o que foi dito em relação àquele *dado fenomenológico*, insistimos a esta altura: a consciência, de que tratamos aqui, ressaltando os elementos constitutivos do conhecimento da verdade, é um destes elementos; ela significa uma intuição intelectual *no sentido estrito e rigoroso*, original no seu manifestar-se como um conhecimento *imediatamente*, muito claro, de um dado fisicamente *presente* ao intelecto na sua *realidade concreta*, *sem que resulte uma idéia desta realidade individualizada*, em oposição ao conhecimento *abstrativo*, que resulta em virtude de uma idéia, meio necessário para atingir alguma essência universal. Quando a *abstração* — um conhecimento *imediatamente* de alguma essência como a intuição no sentido rigoroso, um “ver” *imediatamente* — se denomina, na literatura filosófica, de *intuição*, então *não* se trata de uma intuição no sentido estrito, mas de uma intuição no *sentido amplo*, que deve ser caracterizada como uma “*intuição abstrativa*” ou como uma “*abstração intuitiva*”, na qual resulta a presença da idéia (verbo interno), conhecimento imediato de alguma essência abstraída. Exatamente por causa deste caráter *imediatamente* a abstração chama-se “intuição” no sentido amplo que, sendo uma “intuição abstrativa”, é *muito diferente* da intuição no sentido rigoroso, que se verifica na consciência intelectual.

O objeto da intuição no sentido rigoroso são os atos psíquicos internos — atos intelectivos, volitivos, sensitivos, sentimentais etc. Experimentaram-se eles todos na sua singularidade concreta. Conhecemos então estes atos como existentes concretamente em nós, não, porém, a sua natureza entitativa (são eles espirituais, materiais?...), que exige um conhecimento ulterior, de caráter muito diferente, isto é, um raciocínio. Mais! O objeto do conhecimento intuitivo — consciência ou experiência intelectual — é também o mesmo sujeito dos atos. Este sujeito é duplo: 1.º — próximo, isto é, o intelecto pessoal de cada indivíduo; 2.º — remoto, isto é, o nosso eu como o centro interior último, insubstituível.

A consciência intelectual distingue-se da consciência moral (cf. p. 40), que tem como objeto a moralidade dos atos humanos, em que participa também a vontade. Ela pressupõe a consciência intelectual, que tem como objeto a existência dos atos psíquicos internos e do seu sujeito.

Continuando a reflexão fenomenológica sobre a consciência intelectual, constatamos que ela tem, como os exemplos aduzidos no início da presente investigação o indicam, dupla configuração.

Quando, conhecendo um objeto, experimentamos a presença do ato cognoscitivo e a existência do sujeito deste ato no sentido acima ilustrado, temos então a consciência direta, concomitante. A atenção não se dirige então ao ato mesmo ou ao estado interno, que se constata como um fenômeno. A atenção dirige-se então ao objeto do ato cognoscitivo. Exemplo: um automóvel passa. Julgando assim, experimento em mim a presença do ato cognoscitivo, no qual julgo que o automóvel passa. Esta experiência é a consciência direta.

Podemos dirigir a nossa atenção sobre aquele ato presente e sobre o sujeito deste ato. Esta concentração da atenção processa-se por meio de uma reflexão. Resulta assim a consciência reflexa, que é um ato novo, que se acrescenta à consciência direta ou concomitante. Exemplo: existe em mim o juízo, pelo qual afirmo que um automóvel passa; sou eu que julgo que o automóvel passa: sou eu que experimento a poluição sonora da cidade do Rio de Janeiro etc.

A consciência reflexa projeta-se, pois, sobre os atos internos e sobre o sujeito destes atos. Ela faz distinguir com toda nitidez entre o eu, o intelecto, o ato, para que possamos estudar ulteriormente o aspecto lógico-formal, gnosiológico, metafísico e ético dos atos etc. Nestas investigações tomamos consciência reflexa das realidades internas, experimentadas pela consciência direta.

Caracterizando ulteriormente a consciência intelectual, a investigação fenomenológica ressalta, com brevidade, as suas propriedades, que são as seguintes: 1.ª — a mobilidade, pois os atos cognoscitivos fluem sucessivamente no nosso eu; 2.ª — a permanência, pois o nosso eu, uno e único, continua conservando a estabilidade, a autonomia; 3.ª — a complexidade, pois o que se dá em nós é um verdadeiro mundo interno, sem ser caótico, admiravelmente integrado, auto-transparente.

Concluindo, podemos afirmar que não só existe o conhecimento natural da verdade, mas que ele, além da existência, possui uma essência noética nítida, que se caracteriza pelos seguintes elementos constitutivos: 1.º — o sujeito cognoscente; 2.º — o objeto conhecido; 3.º — a intencionalidade; 4.º — a consciência intelectual.

A ciência é inseparável não só do real, mas também da consciência intelectual. Eu sei que sei: “sei” — eis a consciência; “que sei” — eis a ciência; sendo que o “eu” — o sujeito cognoscente e consciente — se refere, em virtude da intencionalidade, ao objeto conhecido. O objeto, que se dá no conhecimento da verdade, tem o sentido realista. O intelecto passa do conhecimento de um objeto determinado para o conhecimento de outros objetos indefinidamente, porque ele, prefigurado a priori para conhecer o real (ente), não pode ser parado no seu processo dinâmico cognoscitivo; sendo a faculdade que tem como objeto formal não tal ou tal ente, mas o ente como tal, ele — o intelecto humano — possui naturalmente abertura ilimitada para conhecer tudo o que é. Como, por exemplo, a vista, sendo prefigurada a priori para conhecer as coisas sob o aspecto da cor (e não do som etc.) ela, como faculdade cognoscitiva, é capaz em virtude de seu objeto formal, de conhecer os objetos coloridos ilimitadamente neste setor delimitado da realidade. O intelecto não se limita, em virtude de seu objeto formal, a nenhum setor determinado da realidade (cor, som, matéria, espírito...). Por isso ele é capaz de conhecer as coisas de uma maneira transcendente. Considerando a mencionada prefiguração ou a predisposição natural do intelecto para conhecer o real (ente) amplissimamente, sem limites, tendo em vista o dado que ele — o intelecto — conhece tudo sob o aspecto do real (ente) e tendo presente ainda que ele, como um apetite natural, tende forte e teleologicamente para o real (ente) como para o seu fim, podemos falar de um certo transcendentalismo gnosiológico, porém não no sentido kantiano idealista, mas no sentido realista aristotélico-tomista.

5.º — ALGUNS SUBSÍDIOS BIBLIOGRÁFICOS APROVEITADOS E ÚTEIS PARA A PESQUISA

- 1.º — Ver o que dizem os dicionários da língua portuguesa sobre o significado de real, ente, intenção, sujeito, objeto, bem como sobre alguns outros termos conexos com a presente investigação.
- 2.º — S. Tomás de Aquino, *De Veritate*, I,9; II,2, ad 2; Suma C.G. II,46.
- 3.º — Fernando Van Steenberghen, *Epistemol.*, caps. 2,3,4,5.
- 4.º — Carlo Huber, o. c., pp. 27-46.
- 5.º — Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, Madri, 1982, pp. 257-328.
- 6.º — P. Hoenen, *La Théorie du jugement*, Roma, PUG, 1953, cap. 1,2,3.
- 7.º — Ismael Quiles, *Cómo ser sí mismo*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1990, pp. 156.

Quarta Investigação

Investigação fenomenológica sobre a estrutura dinâmica natural do conhecimento humano da verdade.

A investigação fenomenológica anterior evidenciou que o conhecimento natural da verdade, que possibilita o conhecimento metódico da verdade, *tem dois pólos*: o pólo do objeto, isto é, do real conhecido e o pólo do sujeito, isto é, do nosso eu, que conhece e de que temos consciência. O pólo do objeto já foi suficientemente analisado do ponto de vista fenomenológico. A multiplicidade dos atos cognoscitivos — ver, ouvir, imaginar, abstrair, refletir, julgar etc. — constitui uma *razão especial* para submeter a uma análise fenomenológica o *pólo do sujeito* do conhecimento da verdade, a fim de esclarecer, se aquela multiplicidade envolve uma dispersão caótica ou não. Daí, pois, emerge um *problema*, que tem a seguinte formulação: *o fato da multiplicidade dos atos cognoscitivos heterogêneos constitui uma dispersão desordenada ou revela uma variedade de elementos convergente para uma unidade estruturada?*

A *solução* deste problema processa-se por *etapas sucessivas* considerando fenomenologicamente:

- 1.º — os dados corpóreos e a percepção;
- 2.º — os dados da sensibilidade interna;
- 3.º — os dados inteligíveis e a abstração;
- 4.º — a reflexão completa e a descoberta da verdade;
- 5.º — o juízo e a posse da verdade;
- 6.º — os dados da experiência interna e a reduplicação da estrutura dinâmica do conhecimento.

1.º — OS DADOS CORPÓREOS E A PERCEPÇÃO

A presente análise fenomenológica, como também as análises fenomenológicas subseqüentes, seguem o método que está substanciado no seguinte *processo*: *objeto — ato — faculdade*. É o *objeto* conhecido que manifesta e especifica o ato, respectivamente, como é o *ato* que manifesta e especifica a respectiva *faculdade* cognoscitiva. Daí resulta a necessidade de começar a análise pelos *objetos*, porque são os objetos conhecidos que invadem, iluminam e especificam os atos do sujeito cognoscente: *pelo objeto ao ato!*...

Metodologicamente introduzidos na mencionada série de análises, eis a reflexão da *primeira etapa!* A introspecção pessoal de cada um de nós constata sem dificuldade não só que, conhecendo a verdade, dependemos, quanto aos conteúdos inteligíveis, *dos dados sensíveis*, mas também que são exatamente os dados sensíveis da *percepção sensorial* (externa), que precedem os dados dos sentidos internos, manifestando-se, por isso, como *primordiais*. Os dados dos sentidos externos *iniciam naturalmente* o conhecimento humano. Daí resulta a *razão* pela qual a presente análise começa com o exame dos *dados corpóreos da percepção*. A psicologia experimental de hoje o confirma competentemente.

Esta análise é *pessoal*. Sou *eu* que conheço sensitivamente “esta montanha”, “este vale”, “esta árvore”, “este bosque”, “este lago”, “este homem” etc. Estes e outros corpos numerosíssimos impõem-se ao nosso eu, constituindo o *mundo material*, um conjunto vastíssimo das coisas materiais sensíveis, que se revelam nos seus traços característicos. *Quais são estes traços?*

O dados sensíveis manifestam-se ao nosso eu, antes de tudo, como *corpóreos*, isto é, extensos e espaciais. Também o *espaço*, como uma exterioridade, é um dado primordial e natural da minha experiência sensitiva.

Os corpos não só se manifestam como situados no espaço e relacionados entre si, mas também como *relacionados com o nosso eu*. O nosso eu encontra-se, pois, também situado entre as coisas sensíveis. Eu sou existente no mundo, como numa “casa cósmica”. Esta é a minha circunstância fundamental, que repercute constantemente no meu eu.

Os corpos manifestam-se sujeitos ao *movimento*, como portadores das *qualidades sensíveis* de várias modalidades — são coloridos, sonoros, cheirosos, gostosos ou desgostosos, quentes ou frios, consistentes, resistentes, sucessivamente cognoscíveis, apetecíveis etc.

Os dados corpóreos revelam-se também como *temporais*. Presentes atualmente à minha consciência, eles sucedem a outros dados da percepção, que desapareceram. Estamos, pois, no “antes” e no “depois”, isto é, na sucessão temporal. Também o *tempo*, como o espaço, é um dado primordial da nossa experiência externa.

É um dado de que o *meu corpo* interfere no conhecimento, unindo-se ao eu cognoscente e consciente. Descubro uma *relação constante* entre algumas categorias dos dados corpóreos e algumas partes do meu corpo. Assim, por exemplo, os objetos luminosos e coloridos da minha percepção atual relacionam-se com os determinados órgãos do meu corpo — *olhos*; os sons que ouço relacionam-se com os meus *ouvidos*, órgãos da audição etc.

Porém, os órgãos sensoriais *não são suficientes* por si mesmos para que os dados corpóreos resultem presentes à nossa consciência intencional. A experiência sensitiva não se reduz a um *simples contato* do órgão com a coisa material. Ela não é um choque mecânico. O cadáver, possuindo ainda estes órgãos, não sente.

Os dados corpóreos manifestam a presença dos *atos sensitivos*, respectivamente, que recebem a colaboração dos órgãos sensoriais. Eles são os atos da *percepção sensorial*, isto é, do conhecimento sensorial.

O *ato* da percepção, *que se revela no sensível e pelo sensível*, não é a mesma coisa que o *objeto* percebido. O dado e a captação deste dado corpóreo são *duas coisas diferentes*. *Exemplo*: a percepção da cor não é a mesma coisa que a cor, pois vendo o corpo colorido não fico colorido. A percepção do som não é a mesma coisa que o som etc.

A nossa experiência sensível implica, pois, um *objeto* que *revela e especifica o ato*. Temos *consciência destes atos* de percepção que captam os objetos corpóreos, externos ao nosso eu.

Aqueles *atos manifestam* as nossas *capacidades sensitivas*, que são os sentidos externos: a *vista*, o *ouvido*, o *tato*, o *olfato*, o *paladar*. Eles são ligados aos *órgãos sensoriais*.

A esta altura surge uma *pergunta* importante: qual é o *valor real* dos atos da percepção sensorial e, por conseguinte, dos sentidos externos? Esta pergunta excede a competência da fenomenologia do conhecimento e pertence à gnosiologia *crítica*. A fenomenologia do conhecimento humano, uma investigação reflexivo-descritiva constata analiticamente apenas os respectivos dados.

2.º — OS DADOS DA SENSIBILIDADE INTERNA

A reflexão fenomenológica constata também que existe em nós uma multiplicidade de dados imaginários e de outros dados internos sensitivos, resultados das percepções havidas. Os *sentidos externos* formam, após as impressões recebidas primordialmente da parte dos objetos externos, as sensações ou as percepções sensoriais. Os *sentidos internos elaboram ulteriormente os dados dos sentidos externos*.

Também na análise descritiva da sensibilidade interna, a investigação segue o mesmo processo metodológico: atende o *objeto* que se dá, passa para o *ato* especificado pelo objeto e em seguida considera a *faculdade* cognoscitiva, especificada, respectivamente, pelo ato.

Os dados da sensibilidade cognoscitiva interna são *diferentes* dos dados da percepção sensorial; porém, eles *dependem* geneticamente da percepção sensorial. *Exemplo*. Perceber um objeto é conhecê-lo como presente atualmente no espaço. Conhecer o mesmo objeto como *imaginário* é suscitar internamente a sua imagem, sabendo que aquele objeto é ausente.

Os *dados imaginários* são muito familiares para nós. A observação introspectiva revela com facilidade a *presença* destes atos em nós com seus caracteres especiais, que são significativos para a presente análise fenomenológica. Aqueles *caracteres* são os seguintes:

- 1.º — os dados imaginários permanecem em nós *depois dos dados da percepção sensorial*, havidos anteriormente;
- 2.º — os conteúdos reproduzidos pela imaginação são *corpóreos*, isto é, espaciais e temporais;
- 3.º — a conservação na imaginação destes conteúdos sensíveis é *independente* do funcionamento atual dos órgãos sensoriais;
- 4.º — as imagens são *intencionais*, porque elas se referem aos objetos imaginados;
- 5.º — estes dados podem ser *combinados* diversamente, construindo novos objetos em virtude do poder criador da imaginação, como, por exemplo, “homem de asas”, “castelo de ouro” etc.

Os *objetos* imaginados revelam e especificam os *atos* da imaginação, que são atos cognoscitivos e manifestam o nosso poder imaginativo ou a *faculdade imaginativa* — a fantasia — que conserva e reproduz as imagens dos objetos. No exercício de sua atividade representativa dos conteúdos ela está ligada intimamente às leis da

associação, aos sentimentos, às tendências, bem como ao inconsciente da pessoa. Se uma fantasia exuberante *afasta do real*, a formação de uma fantasia *rica e sadia é importante* para o desenvolvimento intelectual.

Além da fantasia ou imaginação, existem no homem ainda *outros sentidos internos*: o sentido comum, a memória sensitiva, a cogitativa. Eles manifestam-se, respectivamente, pelos *atos* específicos e os atos pelos respectivos *objetos*.

O que nos animais irracionais é a estimativa ou o instinto (que capta o que é nocivo e conveniente), no homem chama-se *cogitativa*. Na captação do objeto, que especifica o respectivo ato, o nosso poder cogitativo é dirigido pelo intelecto, cuja função é *cogitar*. Daí resulta que esta faculdade interna recebe o nome de *cogitativa*. Ela capta os *objetos* concretos e singulares, que encarnam, por assim dizer, os conteúdos potencialmente inteligíveis, abstraídos pelo intelecto como universais. Dado que aqueles objetos, captados sob a influência do intelecto, se *comparam entre si*, resultam as “relações *insensatas*”, que caracterizam os *atos* cogitativos, como estes especificam o nosso poder cogitativo, isto é, a *cogitativa*.

Considerando que há *dados sensíveis* aceitos como conhecidos *anteriormente*, resulta uma categoria de *atos sensitivos*, especificados por aqueles dados recordados sensitivamente, os quais especificam uma nova faculdade sensitiva interna, isto é, a *memória sensitiva*.

Dado que a análise fenomenológica manifesta que existem em nós os *novos fatos* sensíveis, verificando-se o *discernimento* entre os diferentes sensíveis e a *coleção* dos diferentes sensíveis no mesmo objeto, há *novos atos* sensitivos, exigidos e especificados por aqueles dados sensíveis novos, que revelam a existência de uma nova faculdade sensitiva interna, especificada por estes atos que é o *sentido comum*.

Concluindo, pois, devemos afirmar que, além dos cinco sentidos externos, o sujeito humano cognoscente possui *quatro faculdades sensitivas internas*, como resulta fenomenologicamente pela análise dos respectivos atos sensitivos e dos dados sensitivos que especificam aqueles atos. A presente análise fenomenológica constata apenas os dados também neste setor da sensibilidade. *Não pertence a ela o problema sobre o valor cognoscitivo das mencionadas faculdades*. Esta questão pertence à gnosiologia pluridimensional crítica, que será suscitada num processo sistemático, bascando-se nos dados da investigação fenomenológica.

3.º — OS DADOS INTELIGÍVEIS E A ABSTRAÇÃO

Além dos dados da percepção sensorial e da sensibilidade cognoscitiva interna, existem no homem os *dados inteligíveis* que revelam os respectivos *atos* — atos intelectivos — que especificam a *faculdade* cognoscitiva superior — o *intelecto*.

Os *dados inteligíveis* constituem uma nova categoria dos dados da consciência intelectual. *Estes dados são abstratos*, isto é, separados intencionalmente das condições corpóreas espaço-temporais.

A análise fenomenológica constata com facilidade o *dado dos conteúdos inteligíveis abstratos*. Assim, vejo “este homem”, entendo “homem”, que não é “este” ou “aquele homem”, mas “homem” identificável com muitos homens: Pedro é homem, João é homem etc. É, pois, um dado inegável de que apreendemos das coisas sensíveis semelhantes os *aspectos inteligíveis comuns*: corpo, homem, animal, planta etc.

O aspecto comum inteligível, separado intencionalmente das coisas concretas, é a *essência* ou, melhor, *algo de essencial*. Existe em nós uma *grande multiplicidade* destes conteúdos inteligíveis. Além dos conteúdos inteligíveis indicados — corpo, animal, homem, planta — aparecem na nossa consciência intelectual muitos *conteúdos inteligíveis de outros caracteres*, como, por exemplo, “causa”, “efeito”, “ente”, “ser”, “sabedoria” etc.

Os conteúdos inteligíveis resultam também, em virtude da abstração, da *experiência interna*. Aquela experiência — a consciência intelectual — é uma *vivência intelectual* dos dados concretos não-sensíveis: experimento intelectualmente “este conhecimento”, “esta verdade conhecida”, “este erro”, “esta dúvida”, “meu eu”, “meu intelecto” etc. (cf. pp. 57-59). Em seguida, resultam, em virtude da abstração, os novos *conteúdos gerais*, que constituem uma nova categoria de *conteúdos abstratos*: “conhecimento”, “verdade”, “erro”, “dúvida”, “intelecto”, “eu” etc.

Primordialmente, porém, os conteúdos inteligíveis resultam *partindo dos dados sensíveis*, que servem como base para a abstração intelectual. Resulta assim o *inteligível do sensível*, proporcionando o *início* para um processo *estruturado* do desenvolvimento ulterior.

Desenvolvendo a análise fenomenológica do nosso conhecimento, é importante ressaltar a esta altura que a presente análise *incorpora* aquela análise dos dados inteligíveis dos *conceitos universais* propriamente considerados, que está competentemente apresentada pela

Lógica aristotélica, tratando sobre o universal direto, o universal reflexo etc. Seria *supérfluo* re-analisar aqui minuciosamente aquela análise lógica penetrante, hoje bem estruturada em suas articulações essenciais, conhecidas nos cursos introdutórios do ensino filosófico superior. Ela é *pressuposta* aqui.

Porém o que não é *supérfluo* agora é analisar fenomenologicamente a *abstração*, um dado que revela três graus.

O *primeiro grau* da abstração, acima mencionado, consiste em apreender, de um conteúdo sensível, o *inteligível*, deixando as condições individuais ou a singularidade das coisas materiais. Esta captação do *inteligível*, essência absoluta, *no sensível* é a *abstração prescindente total, espontânea, natural* do nosso intelecto. Esta captação da essência é *direta*, que significa a *primeira intenção* do nosso intelecto. Descobrimos aquela abstração como tal pela reflexão simples, diferente da reflexão completa, a qual já é a *segunda intenção*, proporcionando à essência entendida uma extensão ou a universalização (universal reflexo). *Exemplos*: rosa, palmeira, cavalo, homem etc.

O *segundo grau* da abstração é muito diferente do anterior. Representamos no corpo a figura, divisibilidade. Esta representação encontra-se nos sentidos, na imaginação e, finalmente, na intelecção de seu modo, no qual desaparece a singularidade, a condição da individualidade. A *penetração intelectual prolonga-se*, descobrindo que a divisibilidade, a figurabilidade vem não de qualquer forma, mas *só* da quantidade ou extensão, com a qual ela se encontra numa *conexão necessária*. Assim abstraímos a quantidade ou a extensão. Estamos perante a *necessidade do nexo* no nível das essências. Esta visão não é uma sensação, incapaz de atingir o necessário, mas uma *visão intelectual*. Eis a *abstração do segundo grau*. Justamente porque descobrimos nesta visão intelectual o mencionado *nexo* determinado *entre as duas formas* (divisibilidade e extensão) e não outro, naquele conjunto concreto de tantas formas, segue-se que o processo que nos leva à apreensão da extensão ou qualidade, é um *processo abstrativo espontâneo, natural*. Partindo, pois, de um dado concreto, que não é mais a coisa material individual, mas um conjunto de formas, resulta a intelecção de um *novo inteligível*, isto é, da *extensão*. Vejo intelectualmente que outras formas (cor, calor, peso etc.) não têm nenhuma ligação com aquelas formas de figurabilidade e divisibilidade. Por isso, o intelecto separa-se espontaneamente daquelas formas. Resulta, pois, que num conjunto concreto de várias formas a extensão é descoberta como a razão formal da divisibilidade e figurabilidade. Este nexos entre as formas ou essências, conhecido pelo intelecto com espontaneidade natural, é *formal*. A apreensão,

que nos leva a entender a extensão (quantidade) é uma *atividade abstrativa autêntica*, de caráter formal, que separa intencionalmente o nosso eu não só da singularidade, mas também das *formas sensíveis*, como o calor etc. e retém a quantidade ou extensão, com a matéria inteligível.

Após a atividade abstrativa, o intelecto *reflete* com plenitude sobre o conteúdo inteligível apresentado pela abstração e chega assim ao *juízo justificado* — “assim, como está apresentado, é na realidade” — unindo num *novo nexo*, a essência inteligível ao ser, respectivamente, nos imergindo assim no real ou no ente, objeto formal do intelecto, para o qual ele tende naturalmente. Neste *dado concreto novo* — na reflexão completa que constitui natural e criticamente o verdadeiro juízo — o intelecto abstrai *novos conteúdos*, separados intencionalmente de toda e qualquer matéria, tanto sensível como inteligível, como *ente, essência, ser, verdade, evidência objetiva* etc. Resulta assim o terceiro grau de abstração, que tem como ponto de partida um *dado concreto de um tipo novo* — um *determinado ato intelectual* e leva a entender novos objetos de que tratam a gnosiologia, a metafísica e a lógica. A abstração, um *dado natural* é, pois, uma fonte fecunda da ciência humana, filosófica, matemática, experimental.

4.º — A REFLEXÃO COMPLETA E A DESCOBERTA DA VERDADE

Temos consciência de que se dão os conteúdos inteligíveis e correspondentes atos abstrativos; *não só*, temos consciência também de que a nossa atividade intelectual, *estimulada pela presença* daqueles conteúdos e pelo *puro desejo* de conhecer o que é, marcha ulteriormente ou se prolonga pela *reflexão*, que examina criticamente os conteúdos inteligíveis apresentados pela abstração e *descobre assim a verdade* — a conformidade do intelecto com o real. Eis mais uma etapa importante da nossa atividade cognoscitiva — a fase da reflexão completa, crítica, um *dado inegável* da constatação fenomenológica como a abstração, que constitui um momento novo do nosso caminho intencional, o qual nos leva a buscar e encontrar a *verdade*, inserindo-nos no real (ente). A investigação fenomenológica sobre a intencionalidade (cf. p. 56) já evidenciou o *dado natural* da reflexão completa. A presente investigação traz uma *análise complementar* a respeito. O que é, pois, a reflexão completa? — perguntamos.

Nominalmente, a reflexão significa o “retroceder”, o “mudar de direção”, “desviar da primeira direção”, o “voltar atrás”.

Realmente, a reflexão significa pensar maduramente, um pensar maduro e consciente. Para determinar o *sentido exato* da reflexão completa como de um pensar consciente e maduro, devemos ter em consideração o seu *objeto formal*. Em virtude da diversidade deste objeto especificador resulta que a reflexão completa é *tríplice*: ontológica, psicológica e lógica.

A reflexão *ontológica* é a volta para conhecer novamente a coisa antes conhecida. É, pois, uma reconsideração. *Exemplo*: considere a energia atômica como benéfica e maléfica para a humanidade. Depois de algum tempo volto a reconsiderar esta mesma energia. *Não é* esta reflexão que nos interessa diretamente aqui.

A reflexão *psicológica* é a volta para considerar o *ato* cognoscitivo como uma realidade em si, quer descrevendo-o experimentalmente, quer estudando a sua natureza íntima, para saber, se este ato é espiritual. Esta reflexão pertence ao domínio da psicologia experimental e metafísica. O nosso campo, especificado pela verdade, é diferente.

A reflexão *lógica* é a volta ao ato cognoscitivo não para conhecê-lo entitativamente como realidade, mas para conhecê-lo do ponto de vista *representativo, cognoscitivo, intencional*. Se nesta volta consideramos o modo, como a coisa conhecida se encontra representada na mente, temos então a *reflexão lógica formal*, que evidencia os conteúdos ideais e as relações entre eles, constituindo assim a disciplina de lógica formal. *Nem* este é o campo da presente investigação.

Quando, porém, voltando ao nosso ato cognoscitivo o consideramos do ponto de vista de sua *relação à coisa*, da conformidade à coisa, isto é, sob o *aspecto da verdade*, então temos a reflexão completa, que nos interessa aqui.

Examinando metodologicamente esta reflexão — um dado natural — pela introspecção fenomenológica, podemos *descrevê-la analiticamente* da seguinte maneira: a *reflexão completa* é a *volta intencional* do objeto inteligível, conhecido anteriormente pela simples apreensão, *a este mesmo ato intelectual, descobrindo-o como cognoscitivo do real e experimentando* neste ato o mesmo *intelecto* como faculdade apreensiva do real, bem como atingindo, ao mesmo tempo, o sujeito último do conhecimento, que é o *nosso eu*, realizado cognoscitivamente, com plenitude, na diversidade *convergente* de seus atos intencionais para a unidade do conhecimento formal da verdade.

Analizando brevemente esta definição descritiva da reflexão completa, que descobre e humaniza o conhecimento da verdade, em virtude da sua referência ao nosso eu, centro interior humano, utili-

zamos a expressão metafórica de “volta”, bem familiar, proveniente do mundo material, que pressupõe a “saída”. Esta saída (*exitus*) é a *simples apreensão*, a primeira operação da mente, pois com ela e nela tendemos para o objeto, captamos algo. Ela é *intencional*. Porém esta captação intencional é conhecida como tal *só pela reflexão completa*, que é precisamente a “volta” do inteligível apreendido ao ato *apreensivo*, descobrindo-o como de fato *apreensivo* de tal ou tal *essência* inteligível relacionada com o *ser*, isto é, descobrindo a *verdade* — a conformidade do intelecto ao real, sob tal ou tal *aspecto*, sem exaurir toda a inteligibilidade do real conhecido. Apreendemos então reflexivamente, neste sentido, a *apreensão como apreensão* do real, *entendemos o entendimento como entendimento* do real, a *intenção como intenção*, isto é, como uma tendência consciente para o real captando-o no modo acima ilustrado. *Eu sei então que sei e sei também quando não sei*. Tudo isto é um *dado fenomenológico*, que nos prepara para a questão crítica do conhecimento. É um dado de que *pensamos o pensamento como pensando a coisa*.

Quando o *olho vê*, vê um *objeto colorido*, mas *não vê a sua visão*. Quando o *ouvido ouve*, ouve um *objeto sonoro*, mas *não ouve a sua audição*. É um dado inequívoco da experiência interna de que o *ato intelectual* é *essencialmente diferente do conhecimento sensitivo*, porque através do ato intelectual entendemos não só o objeto inteligível, mas também *entendemos a intelecção*, “vemos a visão” do objeto, isto é, o ato intelectual *prolonga-se autopenetrando-se: entende que entende o inteligível*, como amando algo amamos o objeto do amor e *amamos o nosso amar*. É exatamente o momento da descoberta do real, sabendo que o *inteligível é real* e também chegando a saber que o *real é inteligível*, que fundamenta naturalmente, como *evidência objetiva*, o conhecimento da verdade. O pensamento *rompe assim as suas fronteiras, sai de si* ciente e conscientemente, *transcende-se, supera a imanência, encontra na imanência a transcendência*.

O dado *fica mais rico* ainda, pois aquele conhecimento auto-transcendente *prolonga-se* levando que o *intelecto descubra a si mesmo como faculdade capaz de apreender a realidade* e o *nosso eu, unificador* do nosso conhecimento na sua *totalidade plena*. O fruto deste processo, naturalmente crítico, é o *juízo*, afirmativo ou negativo. Há, pois, uma *estrutura cognitiva natural*, que se processa dinamicamente com uma teleologia e espontaneidade constantes.

Resulta, assim, a *unificação* do nosso conhecimento. O conhecimento humano envolve uma *multiplicidade* de atos cognoscitivos diferentes: atos de ver, ouvir, tocar, cheirar, perceber sabores, imagi-

nar, lembrar, apreender, refletir, julgar... Nenhum destes atos, isoladamente, constitui o conhecimento humano na sua *plenitude total*. Eles são apenas *partes* que funcionam relacionadas entre si, formando um *conjunto dinâmico, centrado conscientemente no nosso eu*, agente e unificador dos atos cognoscitivos heterogêneos.

Qual é o *valor real* destes atos e da unificação constatada? Esta questão encontrará a solução nas investigações subseqüentes, desenvolvidas na *gnosologia crítica*. Agora e aqui apenas a descrição fenomenológica dos respectivos dados!

5.º — JUÍZO E A POSSE DA VERDADE

O fruto deste processo dinâmico, descrito fenomenologicamente, é o *juízo*, que nos proporciona a *posse formal da verdade*.

O juízo, segunda operação da mente, é um ato intelectual, no qual *afirmamos* o que é ou, pelo menos, pode ser (juízo afirmativo) ou *negamos* o que não é ou o que não pode ser (juízo negativo). Todo juízo pressupõe o ato da *simples apreensão*, primeira operação da mente de que trata a presente investigação nas páginas 68-70.

O ato da *simples apreensão* refere-se à *essência*, sem afirmar ou negar. Com ele e nele *não nos referimos*, pois, à *existência, ao ser*. Por isso, a *simples apreensão* não capta o *real* (ente) que envolve a *essência e a existência*.

Para afirmar o que é e negar o que não é, devemos *antes* descobrir o que é e o que não é. Esta descoberta, como a análise fenomenológica já constatou nas páginas 70-73, *efetua-se pela reflexão completa*, que é um dado natural do nosso processo intelectual consciente e ciente, colocando-nos em condições para julgar. Na *reflexão completa*, o intelecto efetua uma *volta crítica sobre o conteúdo inteligível* apresentado pela *simples apreensão*, como acima foi ressaltado devidamente. Exatamente nesta volta processa-se um *exame*, um *discernimento*, que nos leva a *descobrir que assim como está apreendido é ou não é, pode ser ou não pode ser*. O resultado deste discernimento é o *juízo*, afirmativo ou negativo, conforme o caso.

A *reflexão completa* é, pois, a *via* para chegar ao juízo. Ela é um ato mental *intermediário* entre a *simples apreensão*, de caráter essencial, e o *juízo*, de caráter existencial. O juízo, por conseguinte, *não é a mesma coisa* que a *reflexão completa*. Estes dois atos mentais *distinguem-se realmente* entre si na ordem intencional, pois a experiência mostra que pode existir um *juízo sem reflexão completa* (um juízo falso) e que pode existir uma *reflexão completa sem que o*

homem julgue (como, por exemplo, no caso de um escrupuloso ou, também, no caso de um cientista nos momentos de uma atividade intensíssima).

A descrição fenomenológica ressalta, pois, como dados evidentes, as seguintes *fases da gênese do juízo*: 1.^a — a fase *preparatória* da sensibilidade; 2.^a — a fase da *simples apreensão*; 3.^a — a fase do *discernimento* reflexivo; 4.^a — a fase do *juízo* mesmo, na sua existência formal.

É um fato de que os sentidos externos e internos se ordenam para a *tarefa fundamental* humana: para a *conquista* e a *posse* da verdade no juízo (cf. p. anterior).

A fase da simples apreensão é *problemática*: em vista da futura afirmação ou negação, a mente examina se aquilo que está apresentado pela simples apreensão *é ou não é, pode ser ou não pode ser*. Há, pois, um *problema* para ser resolvido.

Na fase subsequente efetua-se a decisão, pois a mente sai do problema. Ela chega à solução do mencionado problema: constatando que assim como está apreendido é ou, pelo menos, pode ser, resulta o *juízo afirmativo*; constatando que assim como está apreendido não é ou não pode ser, resulta o *juízo negativo*. Exemplos: “homem-racional” — eis um conteúdo inteligível apresentado pela simples apreensão, uma *idéia complexa*. Surge então o *exame crítico* — o homem é ou não é racional? Descobrimos em seguida, com facilidade, que o homem é racional, *resulta a afirmação* criticamente justificada, isto é, o juízo: o homem é racional. Apresenta-se pela simples apreensão composta o seguinte conteúdo inteligível: “homem-macaco”; o exame crítico revela que “assim” como está apresentado — “homem-macaco” — não é. Resulta, em seguida, o *juízo negativo* — o homem não é macaco.

“Assim como está apresentado é”, é, pois, *significativo* na gênese do juízo em pauta (afirmativo): o “*assim*” corresponde ao *conteúdo* inteligível da simples apreensão; o “*é*” indica a conformidade com o real e constitui o juízo afirmativo. O juízo negativo é o fruto da descoberta que “assim” como está apresentado, “*não é*” ou “*não pode ser*”.

O juízo, pois, *não consiste* no simples nexos entre dois conceitos, *mas* na afirmação da existência de tal nexos como *real* ou na negação de tal nexos como *irreal*; como possível ou na negação como *impossível*. *Acrescentam-se* ao nexos preexistente na simples apreensão o “*é*” ou o “*pode ser*”, o “*não é*” ou o “*não pode ser*”, que se des-

cobrem criticamente pela *reflexão completa*, certificando-nos perante a realidade.

Quando dizemos que o juízo afirmativo é uma “*composição*”, *não significamos*, pois, que o juízo afirmativo consista no estabelecer só um nexos entre dois conceitos. Tal nexos já o temos na simples apreensão, que não é juízo. Que significamos então neste caso? *Significamos* que o juízo afirmativo “*afirma*” aquela composição como *real* ou, pelo menos, como *possível*, que na simples apreensão figurou como problemática.

Quando dizemos que o juízo negativo é uma “*divisão*”, significamos que através da negação o juízo divide, isto é, separa os dois conceitos, *não admitindo a realidade ou, pelo menos, a possibilidade de tal ou tal nexos*.

Evidencia-se assim também a razão por que o intelecto deve encontrar o *nexos na simples apreensão*: antes de julgar, devemos previamente *comparar* os conceitos do futuro sujeito e predicado, isto é, apreender a *relação* entre eles no sentido realista, referindo-se ao real. Isto não se dá, nem se pode dar, quando estes conceitos aparecem sucessivamente na nossa mente. Os elementos relacionados entendem-se *como reais ou como irrealis* somente quando se encontram *apresentados juntamente* na apreensão complexa.

A esta altura surge a *questão crítica* do conhecimento: que garantia apresenta a reflexão completa e, com isso, o juízo produzido quanto ao valor cognoscitivo? É válido o processo reflexivo? Estas perguntas não pertencem à presente investigação, que é *apenas fenomenológica*. Elas pertencem à respectiva *investigação crítica*, que será desenvolvida pressupondo a fenomenologia do conhecimento da verdade.

6.º — OS DADOS DA EXPERIÊNCIA INTERNA E A REDUPLICAÇÃO DA ESTRUTURA DINÂMICA DO CONHECIMENTO

O nosso *inteligível resulta primordialmente do sensível*. Resultando em seguida uma multiplicidade de *dados internos*, objetos da consciência intelectual (cf. pp. 58-59), resulta em nós a *experiência interna*, de caráter especial. A experiência significa um conhecimento *imediatos* de um dado. Quando este dado é externo ao sujeito cognoscente, a experiência é *externa*. Quando, porém, este dado é interno no sujeito, então a experiência é *interna*. A experiência interna significa, pois, o *conhecimento imediato dos dados concretos*

internos: “meu eu”, “meu intelecto”, “este conhecimento”, “esta verdade conhecida”, “esta dúvida”, “esta certeza” etc. Surgem, então, partindo destes dados internos, atingidos pela intuição de caráter intelectual, uma *série nova de abstrações*, isto é, de *conceitos gerais*: eu (em geral), intelecto, conhecimento, verdade, dúvida, certeza etc. Resultando assim uma multiplicidade de *novos conteúdos inteligíveis*, originam-se as *reflexões*, com naturalidade espontânea, sobre estes novos conteúdos inteligíveis, produzindo uma *série nova de juízos* correspondentes, de caráter gnosiológico, lógico-formal, metafísico, ético, porém de uma *maneira assistemática*. Novos conteúdos inteligíveis, novas reflexões completas, novos juízos — eis os dados novos referentes ao *conhecimento da verdade*, aos *estados mentais* em relação à verdade (cf. pp. 45-46), à *natureza cognoscitiva das operações intelectivas* e da própria *faculdade intelectual*, referentes aos atos *sensitivos* e às próprias *faculdades sensitivas*, ao eu humano, de modo que podemos falar da existência da *gnosilogia pré-filosófica* (cf. p. 47).

Há também na nossa interioridade, uma *série nova de dados* inteligíveis, de reflexões e de juízos de caráter lógico-formal, de caráter metafísico, ético e até de caráter religioso; dados *naturais*, que levam o homem espontâneo a constituir uma certa *lógica natural pré-filosófica*, uma *metafísica pré-filosófica*, uma *ética pré-filosófica*, uma *retórica natural espontânea*, que são, como a *gnosilogia pré-filosófica*, *manifestações* dos conhecimentos intelectuais naturais multiformes, que se originam com espontaneidade a partir dos dados concretos — intuições da experiência interna. O homem espontâneo manifesta também que *distingue* aqueles conhecimentos intelectuais dos sentimentos e de outros dados internos e que baseia naqueles conhecimentos a *prática* da vida interna, como a formação do caráter etc.

Assim, a estrutura dinâmica unitária do nosso conhecimento *se repete* num plano diferente. Esta *reduplicação* surge não mais sobre a base da experiência externa e na área desta mesma experiência, mas sobre a *base nova da experiência interna* dos dados concretos intelectualmente intuídos e na área desta mesma experiência, originando-se as respectivas *noções pela abstração*, resultando o inteligível não do sensível, mas do dado concreto “intuível”, originando-se em seguida as *reflexões completas* correspondentes e, finalmente, os respectivos *juízos*, constituídos por estas reflexões. É, pois, um dado de que *se repete a estrutura dinâmica* do nosso conhecimento num *paralelismo perfeito*, numa *reduplicação rigorosa*, sobre a base dos dados internos referentes ao conhecimento da verdade.

7.º — CONCLUSÃO FINAL

O conhecimento humano da verdade revela, pois, uma *estrutura natural dinâmica reduplicada*: uma *estrutura*, porque é um dado de que o conhecimento humano manifesta um conjunto integrado de múltiplos elementos; esta estrutura é *dinâmica*, porque está composta de *atividades* distintas (perceber, imaginar, abstrair, refletir, julgar...); é *reduplicada*, porque ela se repete no paralelismo acima caracterizado.

Num *sentido amplo*, toda e qualquer atividade do mencionado conjunto pode ser chamada de conhecimento, porque ver, ouvir, imaginar, abstrair etc. são atos cognoscitivos.

No sentido *específico e estrito*, porém, o conhecimento humano é aquele que a descrição fenomenológica evidenciou com um conjunto, composto, num sentido reduplicativo, de várias atividades distintas como partes, entre si relacionadas em virtude das exigências recíprocas e convergentes, tendo como centro interno o nosso eu autotransparente. É *este* o conhecimento humano e *não qualquer outro*. Um *exemplo ilustrativo*: como as diferentes vozes num coro convergem para constituir uma unidade, um todo dinâmico e harmônico, assim também as diferentes partes do conhecimento humano compõem uma totalidade dinâmica, que existe em nós para alcançar o conhecimento da verdade de uma maneira, que é a nossa, humana, conforme o nosso modo de ser.

Como a coisa que, sendo inteligível, se impõe — o *pólo objetivo* — tem uma unidade em virtude de um ser determinado, assim, por outro lado, o *pólo subjetivo* — o nosso eu cognoscente — revela uma *unidade inegável* na composição de tantas partes dinâmicas, que se relacionam entre si, encontrando uma unificação lúcida em virtude da reflexão completa.

É exatamente este conhecimento, descoberto com evidência pela análise fenomenológica, o *conhecimento humano*, que deve ser examinado criticamente sob o aspecto de seu *valor real*, desenvolvendo antes a *gnosilogia crítica geral* (1.º vol.), em seguida, a *crítica especial* (2.º vol.). Por isso é *errada*, desde o início, aquela gnosilogia que trata do conhecimento criticamente *independentemente* da fenomenologia pluridimensional, que ressalta com fidelidade os dados inegáveis do conhecimento humano. É *errada* também a *gnosilogia unidimensional empirista*, porque, ao concentrar-se exclusivamente sobre a sensação, elimina todos os outros dados evidentes em relação ao conhecimento humano. Engana-se no seu exclusivismo a *gnosilogia unidimensional racionalista*, porque se concentra unicamente sobre

os conceitos, mutilando o conhecimento humano, que deve ser examinado criticamente na sua respeitável integridade. É inaceitável a *gnosilogia unidimensional estruturalista*, porque, exagerando as estruturas, elimina o dado evidente do nosso eu. É errônea a *gnosilogia pragmatista marxista*, que visa simplesmente transformar a realidade, sem depender dos dados da estrutura inteligível do sujeito e do objeto. São rejeitáveis todas as outras gnosilogias unidimensionais, que, *exagerando em algum dado* do nosso conhecimento, *deturpam a sua fenomenologia na sua totalidade pluridimensional*. O *equilíbrio gnosiológico*, ligando-se competentemente aos dados evidentes da *fenomenologia integral* do nosso conhecimento e seguindo o *desejo do puro e desinteressado* saber em relação ao valor cognoscitivo da ciência humana, *evita* todas as formas unilaterais dos gnosilogismos dogmáticos e nos proporciona a *sistematização da gnosilogia crítica pluridimensional*, que exige também *uma espécie de ascese*, para que a busca da verdade gnosiológica não se influencie pelos desejos desordenados e encontre a sua ampliação na consciência moral.

Nesta perspectiva, a gnosilogia pluridimensional entrará num *lúcido diálogo crítico* com os gnosiólogos unidimensionais, negando o que é errôneo nas suas concepções, aceitando os elementos válidos, integrando-os em seguida, conforme as exigências da inculturação gnosiológica (3.º vol.).

8.º — ALGUNS SUBSÍDIOS BIBLIOGRÁFICOS APROVEITADOS E ÚTEIS PARA A PESQUISA

- 1 — Fernando Van Steenberghen, o. c., cap. 2, art. 6.
- 2 — C. Huber, o. c., pp. 84-93.
- 3 — Carosi, o. c., pp. 177-204.
- 4 — P. Hoenen, o. c., caps. 1 e 2.
- 5 — J. M. de Alejandro, o. c., pp. 328-335.
- 6 — Bernard Lonergan, *Insight*, caps. 1 a 10 (1.ª parte).
- 7 — Basave del Valle, *Filosofia do Homem*, Convívio, São Paulo, 1975, pp. 21-48.
- 8 — Stanislavs Ladusāns, *Anais do VIII Congresso Interamericano de Filosofia*, São Paulo, 1974, pp. 379-388 (segunda parte).
- 9 — B. Mondin, *O homem quem é ele?*, trad. Ed. Paulinas, São Paulo, 1980, pp. 62-105.

A Gnosilogia Crítica Geral

A SEGUNDA RESPOSTA AO PROBLEMA CRÍTICO DA CIÊNCIA

AS ARTICULAÇÕES CRÍTICAS DO FILOSOFAR GNOSIOLÓGICO GERAL

QUINTA INVESTIGAÇÃO

Investigação crítica sobre o sujeito como condição necessária do conhecimento da verdade

SEXTA INVESTIGAÇÃO

Investigação crítica sobre a evidência objetiva como requisito último do conhecimento da verdade

SÉTIMA INVESTIGAÇÃO

Investigação crítica sobre a evidência objetiva como motivo último da certeza

OITAVA INVESTIGAÇÃO

Investigação crítica sobre o princípio de não-contradição como requisito da possibilidade da certeza

NONA INVESTIGAÇÃO

Investigação crítica sobre o ceticismo universal como negação da certeza

DÉCIMA INVESTIGAÇÃO

Investigação crítica sobre o relativismo universal, negação do caráter absoluto da verdade

Quinta Investigação

Investigação crítica sobre o sujeito como condição necessária do conhecimento da verdade.

Esta investigação crítica processa-se por *etapas sucessivas*, considerando:

1º — os preliminares críticos;

2º — a garantia do valor da primeira dimensão crítica do conhecimento do real;

3º — a garantia do valor da dimensão crítica do conhecimento da nossa capacidade de conhecer a verdade;

4º — a garantia do conhecimento crítico do nosso eu no conhecimento da verdade.

1º — OS PRELIMINARES CRÍTICOS

A *fenomenologia do conhecimento* — parte *fundamental* do tratado — fez uma análise descritiva, com sinceridade neutral, sem apriorismos, sem dogmatismos, preparando competentemente as *investigações da gnosiologia crítica* pluridimensional. Antes de tudo, a gnosiologia crítica concentra-se no *sujeito* cognoscente, ressaltando as *condições garantidas da possibilidade* do conhecimento da verdade, oferecidas pela estrutura dinâmica do conhecimento.

A fenomenologia do conhecimento evidenciou que a estrutura natural dinâmica do conhecimento da verdade é *reduplicada* (p. 76) e que o ponto de partida comum dos dois processos é a *simples apreensão*, originada pela abstração, que parte de um dado concreto externo (sensível) ou também de um dado concreto *interno* (não-sensível), efetuando-se em seguida as correspondentes *reflexões com-*

pletas e os respectivos juízos, constituídos por aquelas reflexões. A esta altura surge um problema novo, o *problema crítico*, originado pela exigência crítica, já caracterizado na sua gênese com uma atenção especial (pp. 22-28), o qual visa estabelecer o *valor cognoscitivo e os limites* da ciência humana integral.

Como formular exatamente aquele problema nesta fase da investigação gnosiológica? A esta altura o problema crítico do conhecimento tem a seguinte formulação: o que é que garante o valor da crítica, exercida pela reflexão completa sobre o conteúdo inteligível da simples apreensão, originada partindo do dado concreto externo ou interno? O que é que garante, que possibilita, no juízo, a verdade da afirmação ou da negação, qualquer que ele seja?

A presente investigação responde àquele problema, antes de tudo, assim: esta garantia encontra-se na *reflexão completa*, que conhecemos já nas suas dimensões fenomenológicas (pp. 70-73), pontos de partida para estruturar a respectiva avaliação crítica. A reflexão completa revela no seu conhecimento do real *três dimensões críticas fundamentais*: 1ª — a *dimensão da descoberta crítica do conhecimento do real*; 2ª — a *dimensão do conhecimento crítico da nossa capacidade de conhecer o real*; 3ª — a *dimensão do conhecimento do nosso eu no conhecimento do real*.

O homem é *naturalmente crítico* (e não ingênuo). Ele exerce o seu poder crítico pela *reflexão completa*, um dado natural. *Aquelas três dimensões críticas fundamentais*, explicitadas aqui e agora metodologicamente, *resultam exatamente em virtude da crítica natural humana*, exercida pela reflexão completa. E o que é que *garante e possibilita o valor da crítica exercida na reflexão completa*? — repetimos a pergunta. — Respondemos: é o *autoconhecimento intuitivo tridimensional*.

Eis a *concatenação desta intuição tridimensional*: 1º — a primeira dimensão crítica do conhecimento do real encontra a sua garantia na *intuição* do ato apreensivo como apreensivo do real (ente); 2º — a *segunda dimensão crítica* do conhecimento do real encontra a sua garantia exatamente na *intuição aprofundada*, conhecendo a natureza apreensiva do intelecto, ligada indissolivelmente ao conhecimento intuitivo da natureza cognoscitiva do ato apreensivo, o qual manifesta a natureza cognoscitiva da nossa faculdade intelectual como capacidade para apreender o real, para captar o real, para adequar-se ao real e não para constituir ou produzir o objeto inteligível; 3º — a terceira dimensão crítica do conhecimento do real encontra a garantia na mesma *intuição, continuada e aprofundada ainda mais*, do nosso eu, que se manifesta através do ato do intelecto como o

último sujeito cognoscente e consciente, princípio da unidade da consciência crítica, unificando as partes e funções da estrutura dinâmica em uma totalidade convergente, na qual se integram entre si as contribuições de carácter sensitivo, abstrativo, intelectualmente intuitivo, que se ordena teleologicamente para a conquista formal do conhecimento do real de uma maneira especificamente humana — para a posse da verdade com certeza.

Assim se caracteriza, em síntese, o *realismo crítico natural*, que exige, em seguida, as respectivas análises justificativas, ressaltando em cada uma das dimensões críticas, a contribuição da *intuição*, que, diferente do conhecimento abstrativo, significa a experiência intelectual dos dados presentes ao intelecto de um modo concreto e singular.

2º — A GARANTIA DO VALOR DA PRIMEIRA DIMENSÃO CRÍTICA DO CONHECIMENTO DO REAL

A reflexão completa é crítica. Refletindo sobre o ato da simples apreensão, o intelecto descobre criticamente a natureza cognoscitiva deste ato, isto é, conhece que o ato *apreensivo é apreensivo do real*. O ato apreensivo, prolongando-se, volta sobre si mesmo, conhece que conhece: ele revela-se como manifestativo do real, que o influencia, determina, especifica. Procurando saber criticamente o que é exatamente que garante, que possibilita o valor do conhecimento do ato apreensivo como apreensivo do real, devemos responder que aquela garantia é oferecida pela *intuição, pela maneira intuitiva do conhecimento de que o ato apreensivo é apreensivo do real*. Se aquele conhecimento fosse um novo ato abstrativo, como o ato da simples apreensão, resultaria um processo ao infinito nos atos abstrativos, que eliminaria definitivamente a possibilidade de conhecer a verdade. É naturalmente *previsto* para que isto não aconteça, porque há uma *certeza intuitiva*, resultante da intuição, que não é um novo ato, mas o *momento culminante do prolongar-se autopenetrante do mesmo ato cognitivo*, que possibilita assim a descoberta da verdade, isto é, a conformidade do conhecimento ao real, sem que resulte o verbo do conhecimento abstrativo. Tendo o nosso intelecto como o *objeto formal*, portanto como *fim*, o *real ou ente*, como isto certifica a análise dos nossos juízos verdadeiros, a simples apreensão é *impulsionada teleologicamente* para ultrapassar o conhecimento da essência e, prolongando-se, descobrir, de uma maneira consciente, o respectivo *ser*, isto é, descobrir que assim como está representado pela apreensão, é ou não é, pode ser ou não pode ser. *Sabemos então conscientemente que sabemos*.

A *garantia*, pois, que o juízo apresenta, consiste no fato de que ele é resultado de uma reflexão sobre o conteúdo inteligível da simples apreensão, conhecendo *intuitivamente* que o ato apreensivo é apreensivo do real, isto é, descobrindo *indubitavelmente* a verdade de tal ou tal ato apreensivo como fundamentada sobre a sua natureza cognoscitiva. Quando a validade da crítica exercida sobre o conteúdo inteligível da simples apreensão é *garantida*, sabemos conscientemente que sabemos. Quando falta aquela garantia, sabemos que não sabemos. A *possibilidade da garantia crítica* do nosso conhecimento do real (da verdade) consiste, pois, no dado do conhecimento do ato cognoscitivo como cognoscitivo *pelo mesmo ato cognoscitivo continuado e transparente a si mesmo intencionalmente*. Este autoconhecimento é uma *experiência interna intelectual*, de caráter *propriamente intuitivo*, diferente, portanto, da sensação, da abstração e do raciocínio. Com outras palavras: aquele conhecimento é a *consciência intelectual direta* que, sendo de caráter intuitivo, oferece uma *infalibilidade especial*, que é de grande importância na solução do problema crítico do conhecimento.

A reflexão completa, que implica aquela auto-avaliação intuitiva, processa-se criticamente em *muitas direções*. Não poucas vezes ela, em consonância com o nosso modo corporal de ser, recorre, em busca da objetividade realista, à colaboração dos *sentidos*, sempre num ritmo espontâneo natural, para apurar, respectivamente, a veracidade dos atos cognoscitivos sensitivos. Porém, há processos em que a reflexão completa se dirige sobre a apreensão intelectual e *não sai da esfera intelectual*, descobrindo a realidade do conteúdo inteligível apresentado. Originam-se assim os juízos necessários universais. Exemplo: o homem é racional. Noutras vezes a reflexão completa *penetra até o fantasma*, que apresenta um dado sensível, descobrindo assim uma determinação objetiva — o “é” — que constitui o elemento necessário para produzir um juízo necessário singular. Exemplo: este homem é racional. O fantasma neste caso coloca *em condições* o intelecto, para que ele descubra que, assim como está apreendido, é, isto é, o elemento necessário e inteligível para poder emitir o juízo. Porém, o intelecto *não depende totalmente* do dado sensível da imaginação, porque o “é” é descoberto *somente* pela faculdade intelectual, manifestando-se assim o elemento necessário para pronunciar o juízo. É importante ressaltar aqui que resulta assim a justificação crítica do valor cognoscitivo do *ato imaginativo* e, por conseguinte, da mesma *faculdade imaginativa* — fantasia — como faculdade cognoscitiva a seu modo. Conduzida por este processo, em que o objeto sensível notifica o ato imaginativo e este a faculdade imaginativa, a inteligência descobre não só

o valor cognoscitivo da imaginação, mas também o fato da *subordinação* desta faculdade sensitiva ao conhecimento intelectual do real.

Este processo crítico natural vale em relação a *outros* sentidos internos. Eles servem, pois, não só para utilidade biológica do homem, mas também para o conhecimento do real.

A reflexão completa vai, às vezes, além do ato imaginativo para descobrir o “é” e penetra até o ato da *percepção* dos sentidos externos. Por exemplo, para que possamos saber se este homem — João — está assentado, recorremos ao serviço da visão ou do tato. Não basta imaginar para admitir isto como verdadeiro. É necessário que seja consultado o *ato da percepção sensorial*, para que o intelecto se encontre em condições para encontrar o “é” ou o “não é” e, em seguida, emitir o juízo contingente, afirmando ou negando. Neste processo o *motivo* para emitir o juízo não é o ato da percepção sensível consultado, mas, como no caso anterior da consulta da imaginação, o “é”, descoberto exclusivamente pelo intelecto, o *elemento necessário* (sendo assentado João, por exemplo, não pode ser não assentado ao mesmo tempo) e *inteligível*. Este processo natural mostra o *valor cognoscitivo dos atos de percepção* e, por conseguinte, dos *sentidos externos* — faculdades sensitivas como cognoscitivas de maneira própria. Por este processo espontâneo (objeto sensível — ato de percepção — sentido externo) o homem adquire uma persuasão natural, firme de que os sentidos externos — vista, ouvido, tato, olfato, gosto — *são faculdades autenticamente cognoscitivas* e servem não só para a utilidade biológica do homem, mas também para o *conhecimento do real*.

Desta maneira a reflexão completa ou total exerce o *controle crítico* e encerra em si virtualmente a justificação do valor cognoscitivo dos atos imaginativos e perceptivos das *faculdades cognoscitivas inferiores*, que concorrem naturalmente auxiliando o nosso poder intelectual na descoberta do real, isto é, o colocam *em condições de poder descobrir*, como os casos indicados ilustram, que assim como está apresentado é ou não é e *produzir* assim criticamente os respectivos juízos. Pelo exercício espontâneo e natural das suas faculdades cognoscitivas, o homem tem uma *persuasão pré-gnosiológica* de que seus atos imaginativos e outros da sensibilidade interna, bem como os atos perceptivos, possuem o valor cognoscitivo. O homem espontâneo, porém, *não reflete metodicamente* para saber de uma maneira científica, como ele chegou a esta persuasão firme sobre o valor cognoscitivo destes atos cognoscitivos e, por conseguinte, das respectivas faculdades sensitivas, isto é, dos sen-

tidos externos e internos, que a *descrição fenomenológica* do conhecimento humano ressalta conforme a metodologia: *Objeto* sensível — *ato* sensível manifestado pelo objeto — *faculdade* sensitiva manifestada pelo ato. Fazemo-lo criticamente nesta investigação à base dos dados fenomenológicos, chegando assim a *juízos críticos explícitos* sobre o valor cognoscitivo dos nossos sentidos. Eles prolongam o alcance da reflexão completa na *descoberta do real*. A unidade substancial do nosso eu, como sujeito cognoscitivo *sensitivo-intelectivo-intuitivo*, fundamenta esta continuidade entre os sentidos e o intelecto. Porém, *só o intelecto é capaz* de avaliar o conhecimento sensitivo, ressaltando o seu alcance natural, como o faz também em relação ao conhecimento próprio, superior, descobrindo metodicamente o alcance real, que ele possui naturalmente. Assim se impõe a *exigência para integrar* a primeira dimensão crítica do conhecimento do real *com as duas outras*, desenvolvendo ulteriormente o realismo crítico natural, “aurora” do realismo integral.

3º — A GARANTIA DO VALOR DA SEGUNDA DIMENSÃO CRÍTICA DO CONHECIMENTO DO REAL

Conhecendo o real, experimentamos concreta e intuitivamente o nosso *intelecto* na sua presença atuante. Este é o conhecimento existencial concreto de tal ou tal intelecto, isto é, do meu intelecto *pessoal*. Esta experiência intelectual é uma intuição propriamente dita ou, exatamente, a *continuação aprofundada da intuição*, caracterizada pela investigação anterior, referente à primeira dimensão crítica do conhecimento do real. Assim o intelecto pessoal de cada um de nós, intelecto reflexivo, capta intuitivamente no seu ato apreensivo ou, melhor, *experimenta no próprio ato apreensivo o que ele é como faculdade cognoscitiva*, alcançando o máximo da infalibilidade humana. O intelecto concreto, o intelecto pessoal, atuando reflexivamente, *descobre*, por meio de seu ato apreensivo, *a si mesmo como uma faculdade* de caráter apreensivo, isto é, como uma faculdade para *conformar-se ao real*.

Em seguida, elevando-se deste dado concreto da intuição ao abstrato, num processo noético indutivo, chegamos a conhecer a *essência mesma* ou a natureza do nosso intelecto como faculdade, existente *não para criar a realidade inteligível, nem para modificá-la*, mas para *conformar-se*, para adequar-se às coisas, para *apreender*, para *captar* o real. O homem espontâneo possui a persuasão natural disso. Somos naturalmente conscientes de que possuímos a *capacidade de conhecer o real* e de que *esta capacidade consiste em descobrir a realidade*, em adequar-se às coisas no sentido realista e

não no sentido semi-idealista ou idealista. Esta persuasão natural, espontânea manifesta-se de várias maneiras. Assim, por *exemplo*, quando o homem espontâneo *detesta* os que andam “com a cabeça nas nuvens” e louva os “assentados” ou “ajuizados”, que se dirigem pela realidade... O pré-gnosiólogo passando, ao chegar a uma certa maturidade intelectual, ao nível mais alto do filosofar gnosiológico, sendo fiel à sinceridade interior, *não perde* aquela persuasão realista em relação ao próprio intelecto, *mas a aceita* como perfeitamente *legítima e fundamental* para a continuação ordenada da reflexão filosófica. Há, porém, uma *diferença*. O homem espontâneo não possui a gnosiologia explícita da capacidade intelectual para conhecer o real. O seu conhecimento explícito refere-se ordinariamente às coisas, prevalentemente externas, de que julga, sendo o conhecimento da capacidade intelectual apenas *implícito*. O gnosiólogo ordenado, concentrando-se sistematicamente sobre os dados da consciência intelectual, *explícita metodicamente* aquela gnosiologia implícita rudimentar, a atualiza e defende.

Há, pois, um *duplo conhecimento* da nossa capacidade de conhecer o real: *natural e científico*. Este conhecimento é *natural* quando, conhecendo espontaneamente a verdade, atingimos implicitamente a nossa capacidade cognoscitiva. Este conhecimento é *científico* quando refletimos metodicamente sobre o mencionado conhecimento intuitivo e o explicitamos ordenadamente, constituindo assim uma *doutrina noética sistemática*, a fim de que possamos *continuar o nosso filosofar com vigor e dialogar* frutuosamente com as gnosiologias unidimensionais, conforme o método crítico do “*distingue frequenter*”, para assumir organicamente os seus *elementos válidos* ou, como diria Solov’ev, para praticar a “*assunção por transfiguração*”.

É importante que a esta altura concentremos a nossa atenção perguntando: *o que é propriamente o intelecto humano como faculdade cognoscitiva?* Em que consiste exatamente a sua natureza cognoscitiva? Consiste na capacidade informativo-criativa, constituindo o inteligível em virtude de um juízo “*sintético a priori*” ou numa capacidade de caráter diferente? Sendo o intelecto autotransparente e aberto a si mesmo, o que é que ele capta nesta autotransparência de si mesmo como faculdade intelectual?... *É importante esta pergunta*, insistimos, para que, filosofando sobre o intelecto humano, o concebamos exatamente tal qual ele é como poder e não o desumanizemos, exagerando ou deprimindo o seu alcance.

A reflexão fenomenológico-crítica sobre os dados da reflexão completa evidencia claramente que a *natureza cognoscitiva* do nosso

intelecto, manifestada pelo seu ato apreensivo, consiste em *apreender o real*, em conformar-se ao real e *não em constituir ou produzir* o objeto inteligível à maneira kantiana ou hegeliana. É *este* o nosso intelecto e não qualquer outro: *ele tende*, no seu ato de conhecer, *para o real*, a fim de adequar-se ao real sob tal ou tal ponto de vista. Ele é, pois, conforme a sua natureza cognoscitiva, *apreensivo e não exaustivo* ou compreensivo, que esgote toda a inteligibilidade da realidade. O nosso intelecto é *especificamente humano*, isto é, não de um espírito puro, mas de um *indivíduo corporal*, dependendo naturalmente, no seu ponto primordial de partida, das *coisas sensíveis*, que lhe oferecem o *inteligível*, haurido pela abstração. Por isso, o nosso intelecto é *sucessivo, progressivo* no seu conhecimento do real — é abstrativo-reflexivo e raciocinante.

Porém, examinando-o gnosiologicamente no seu dinamismo *como intelecto*, descobrimos nele uma certa *predeterminação ou predisposição natural*, uma certa *prefiguração ou estruturação natural*, um *poder natural transcendental apriorístico* para conhecer tudo o que é realmente, *sob a perspectiva do real como real*, sob a perspectiva do *ente como ente*, referindo sempre alguma *essência* ou, melhor, algo de essencial, *ao ser*. Saindo desta perspectiva, o nosso intelecto *não* conhece a verdade; seguindo a luz inteligível do ente, *conhecemos a verdade*. Aquela perspectiva é o *objeto formal* ou *fim* do intelecto humano. O intelecto *tende naturalmente* para conhecer o que é *como real*, o *ente como ente*. Por isso, o nosso intelecto é naturalmente *metafísico*, é *ilimitado na sua abertura*, tem um *horizonte infinito*, é uma *tendência natural para o infinito*.

O nosso intelecto conhece sob este prisma, à luz do ente como ente, também as *coisas materiais*, o *mundo material*, tendo naturalmente a *idoneidade de sair da imanência espaço-temporal*, de transcender tudo o que é material. Em virtude desta aptidão, o nosso intelecto é *capaz de conhecer* de algum modo, raciocinando analógica e analogamente, o *Real Supremo*, o Ser Subsistente. Isto se verifica enquanto o nosso intelecto é ilimitado na sua abertura e na sua tendência natural; porém, ele é *incapaz de esgotar toda a inteligibilidade da realidade*, como se verifica no conhecimento do real por *haustos sucessivos*, o intelecto humano revela-se como *limitado*, precisamente em consonância com o seu modo de ser como faculdade de um indivíduo corporal, embora conserve a espiritualidade. Entramos assim na consideração de uma série de questões importantes, que se relacionam especificamente com a *gnosiologia do nosso eu como sujeito cognoscente* e, por conseguinte, com a *terceira dimensão crítica do conhecimento* do real.

4º — A GARANTIA DO VALOR DO CONHECIMENTO CRÍTICO DO NOSSO EU NO CONHECIMENTO DA VERDADE

Descobrimos na auto-avaliação intuitivo-crítica o intelecto como faculdade cognoscitiva, resulta patenteado apenas o sujeito próximo do nosso conhecimento do real. E qual é o *sujeito último* deste conhecimento? — eis uma pergunta nova. Buscando a resposta a esta pergunta, o *recurso introspectivo*, num prolongamento da investigação crítica, aos dados noéticos da nossa consciência intelectual, *manifesta* que o sujeito último daquele conhecimento é o *nosso eu*. O conhecimento consciente do objeto real na reflexão completa não se dá senão *intuindo* que o ato cognoscitivo é *meu: sou eu que reconheço a realidade, eu sei conscientemente o que é*. O nosso eu se manifesta assim como *agente central*, que *unifica subjetivamente* a diversidade dinâmica da atividade cognoscitiva que capta o real. É o nosso eu que dá a *unidade* à ciência consciente, à consciência criticamente ciente.

A mencionada unificação subjetiva *não significa o subjetivismo* exclusivista moderno e contemporâneo, rejeitado decididamente por Solov'ev. A gnosiologia moderna e contemporânea, concentrada radicalmente na consideração do sujeito, oferece *alguns elementos*, que *podem ser organicamente aproveitados* na gnosiologia realista dialogante, porém, *não pode ser aceito o relativismo cético do subjetivismo*, que elimina no conhecimento da verdade o real inteligível. O autêntico realismo crítico, fundamentado nos dados inegáveis da reflexão completa, evidencia que *não há no conhecimento da verdade subjetividade sem objetividade*, como, por outro lado, não há objetividade sem subjetividade. O nosso eu *produz só o ato cognoscitivo intelectual*, que atinge o real. O eu é *ontologicamente* a causa daquele ato, realidade psíquica espiritual, mas *na ordem intencional* de conhecer — diferente — *é o real inteligível* que, manifestando-se na reflexão completa ao nosso eu inteligente, *produz, efetivamente*, em virtude da clareza objetiva inteligível, o *conhecimento da verdade*. Para conhecer a verdade é necessário conhecer que *assim*, como está apresentado pela apresentação, *é ou não é, pode ser ou não pode ser*. Por conseguinte, o nosso eu não é a causa eficiente do conhecimento da verdade. Esta causa noética é o *real inteligível* ou, melhor, a *necessidade real inteligível*, que determina e especifica o conhecimento. Porém, sem o nosso eu, capaz de conhecer o real, não se dá o conhecimento da verdade. Resulta, pois, que o *nosso eu*, que unifica subjetivamente na totalidade a diversidade de elementos inter-relacionados intencional-

mente, constitui *um dos requisitos últimos* da possibilidade do conhecimento da verdade *apenas como condição necessária*. O *requisito último* desta possibilidade *no sentido efetivo* é o *real ou ente inteligível*, que se impõe ao nosso eu como sujeito cognoscitivo e o determina.

Um exame introspectivo sincero dos juízos que emitimos ressalta o seguinte: *quando o pensado* — uma *essência* (entendida aqui *num sentido amplo*, isto é, não só como um conteúdo inteligível específico ou genérico, mas também como todo e qualquer conteúdo inteligível separado intencionalmente pela abstração da singularidade concreta) — não se descobre pelo eu plenamente reflexivo como relacionado *com o ser*, isto é, até que não apareça o conteúdo inteligível apresentado apreensivamente “*é*” ou “*não é*”, “*pode ser*” ou “*não pode ser*”, o nosso eu *não está plenamente no real*. Por isso, nós *não julgamos* com verdade e certeza, não sabemos, ignoramos, duvidamos... Nós *erramos*, quando julgamos levados por alguma aparência, não nos guiando pelo real inteligível. Quando, porém, *descobrimos* que o que estamos pensando — a essência — “*é*” ou “*não é*”, “*pode ser*” ou “*não pode ser*”, *saímos resolutos do erro e de outros estados mentais imperfeitos e julgamos* em virtude do real descoberto, *produzindo sentenças* afirmativas ou negativas *verdadeiras e certas*.

Eis a *objetivação* do conhecimento no sentido realista! O nosso eu não só unifica o nosso conhecimento em virtude da reflexão completa, mas também o *objetiviza autenticamente*, porque conhecendo criticamente o ato cognoscitivo como cognoscitivo de algo, encontramos este “algo” — o real — *como oposto àquele ato* — como *objeto* no sentido realista.

Esta objetivização inclui também a *absolutização* do nosso conhecimento do real, porque descobrindo, pela reflexão completa, o ato apreensivo como cognoscitivo do real, que se impõe e se opõe ao nosso eu, *descobrimos real como independente do ato cognoscitivo*, como determinante e especificante do ato. *Não é, pois, o eu cognoscente que rege o real*, mas *é o real inteligível que rege o nosso eu cognoscente*! Esta objetivização absolutizante salva o nosso filosofar do subjetivismo relativista, porque *revela, fundamentalmente em três dimensões críticas, que o nosso conhecimento é inseparável do real*. Estamos inseridos assim no *realismo crítico natural*, que constitui uma *resposta consistente ao problema crítico* do conhecimento, não só *nos seus aspectos gerais*, mas também *nos seus aspectos especiais*.

Concluindo a presente articulação da investigação crítica, perguntamos: o nosso eu constitui *a causa* do conhecimento da verdade *ou apenas a condição necessária última* da possibilidade garantida deste conhecimento? A resposta crítica a esta pergunta é que o nosso eu *não constitui a causa noética* do conhecimento da verdade, porque *não depende* dele efetivamente na ordem cognoscitiva de que se dê este ou aquele conhecimento da verdade; isto *depende do ente inteligível*, que se manifesta e nos determina no conhecimento. Por conseguinte, o nosso *eu cognoscente* constitui apenas a *condição necessária última* do conhecimento da verdade. *Proximamente*, como resulta, antes de tudo, da investigação crítica feita, *é a intuição* de que o ato apreensivo é apreensivo do real *que concorre para a explicação da possibilidade* do conhecimento da verdade (pp. 83-84). Também *este ato constitui uma condição necessária* da mencionada possibilidade garantida, porque ele é *apenas um requisito indispensável* do conhecimento da verdade, mas *não a sua causa eficiente noética*, que é o ente inteligível, que determina e especifica o conhecimento. Quando, por *exemplo*, após a descoberta reflexivo-intuitiva, afirmo que a terra existe, *não é* a ciência consciente que estabelece a existência da terra, *mas é* esta existência evidente, que estabelece em mim essa afirmação, isto é, não porque afirmo que a terra existe, a terra existe, mas porque a terra existe independentemente do meu ato cognoscitivo, resulta aquela afirmação criticamente justificada em virtude da influência efetiva da realidade inteligível.

Também o intelecto constitui *um requisito necessário* do conhecimento da verdade. Embora *entitativamente*, na ordem ontológica, o *intelecto* seja a *causa do ato cognoscitivo da verdade*, mas na ordem *intencional, diferente*, ele é apenas *uma das condições necessárias* desse conhecimento, *porque é o real inteligível que, manifestando-se ao intelecto reflexivo, produz efetivamente*, em virtude da clareza proporcionada de uma ou de outra maneira, o *conhecimento da verdade* (pp. 86-88).

O nosso eu constitui o *último requisito* da possibilidade noética do conhecimento da verdade, porque sem ele não existiria o intelecto reflexivo, nem a ciência consciente (pp. 89-90).

Como *conclusão final* da primeira investigação gnosiológico-crítica, da quinta do tratado, que acabamos de desenvolver cuidadosamente, *ressaltamos, em síntese, o que segue*. O *homem não conhece a verdade senão exercendo a reflexão completa*, porque é nela que se *descobre intuitivamente* que o ato cognoscitivo é cognoscitivo do real, resultando assim criticamente o juízo. A *intuição*, que

se processa na reflexão completa *tridimensionalmente*, é *fundamental* do ponto de vista crítico, porque é ela que nos *guia com infalibilidade na conquista consciente da verdade* e, por conseguinte, *ilumina* grandemente as articulações da sistematização gnosiológico-crítica. A *verdade encontra-se formalmente só no juízo*, porque o juízo não é senão uma expressão final, na *forma de uma sentença*, de um exame crítico, proporcionando-nos a *descoberta reflexivo-intuitiva* da conformidade do ato cognoscitivo com a coisa conhecida. Ao referir o conhecimento da verdade ao nosso eu como centro interior, a *reflexão completa* humaniza, de um modo intuitivo e “in-sistencial”, este *conhecimento* e, por conseguinte, *humaniza tudo o que depende de qualquer modo do conhecimento da verdade*, ressaltando assim gnosiologicamente a *grande dignidade da pessoa humana*. O homem exerce *naturalmente* a reflexão completa, *porque o homem conhece naturalmente a verdade e porque*, se a reflexão completa se realizasse *só nos juízos reflexos*, que *examinasse o valor cognoscitivo dos juízos diretos espontâneos*, anteriores, conforme a exigência das gnosiologias hipercríticas, *deveríamos refletir*, por ordem desta lógica estranha, *indefinidamente* sem poder conhecer nunca a verdade; o que é a *posição cética, falsa*, inaceitável também para os que seguem as mencionadas gnosiologias exageradas. Por conseguinte, o conjunto das reflexões críticas, efetuadas metodologicamente na presente investigação, *não constitui* o começo do conhecimento crítico da verdade, porque este se dá naturalmente; esse conjunto metodológico *constitui* apenas o começo da gnosiologia crítica pluridimensional, que inicia assim a fundamentação e a sistematização do *realismo crítico natural*.

APÊNDICE

Eis o célebre texto de S. Tomás de Aquino, *De Veritate*, I, art. 9º, no original latino e na tradução portuguesa, que constitui *um subsídio excelente* para a primeira investigação crítica.

...“Dicendum quod veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu (veritas) secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem; quod (quae) quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi

cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur”...

Eis a tradução deste texto para o português: “Devemos dizer que a verdade está tanto no intelecto como nos sentidos, porém não da mesma maneira. No intelecto (a verdade) encontra-se como conseguinte ao ato intelectual e como conhecida pelo intelecto, enquanto o juízo do intelecto é sobre a coisa conforme ela é. (A verdade) é conhecida pelo intelecto, enquanto o intelecto reflete sobre o seu próprio ato, não só enquanto conhece o seu ato, mas também enquanto conhece a sua proporção à coisa; o que (a qual-proporção) não pode ser conhecido senão após conhecer a natureza do mesmo ato, que não pode ser conhecida senão conhecendo a natureza (cognoscitiva) do princípio ativo, que é o próprio intelecto, cuja natureza (cognoscitiva) é conformar-se às coisas. Resulta, pois, que o intelecto conhece a verdade enquanto reflete sobre si mesmo”... Cf. também *In IV Met.* 1. 4; *In Peri Herm.*, 1. 3; *S. Theol.* I, 16, 2; *CG*, I, c. 59; *De Ver.*, q. 14, a. 1 etc.

Sexta Investigação

Investigação crítica sobre a evidência objetiva como requisito último do conhecimento da verdade.

Conforme a análise fenomenológica, o sujeito cognoscente e o objeto conhecido constituem *dois pólos* do conhecimento da verdade, que se dá naturalmente. Após uma consideração cuidadosa da questão crítica, referente ao pólo subjetivo, impõe-se logicamente uma *investigação crítica sobre o objeto conhecido*, para o qual tende intencionalmente o nosso eu cognoscente, a fim de *integrar fundamentalmente a gnosiologia crítica geral*, que repercute em seguida em todas as investigações subseqüentes. Esta investigação, tão importante como a anterior, tem, como área de concentração, a *criteriologia do conhecimento* com a seguinte articulação: 1º — o respectivo problema; 2º — o esclarecimento dos principais termos como uma próxima preparação da solução da questão crítica em pauta; 3º — algumas instâncias, que aguçam o problema; 4º — a solução crítica do problema; 5º — um diálogo crítico com alguns criteriólogos unidimensionais; 6º — a questão criteriológica do conhecimento da verdade por conaturalidade afetiva.

1º — O RESPECTIVO PROBLEMA

Este problema já foi iluminado criticamente de algum modo ao tratar da *realidade inteligível como determinante* do nosso eu no conhecimento da verdade. Continuando a quinta investigação, perguntamos na presente investigação: *como exatamente o ente inteligível garante e possibilita o conhecimento da verdade? É o real inteligível — evidência objetiva, norma extramental — que faz em última análise conhecer a verdade? A evidência objetiva constitui ou não o último e geral critério da verdade?* Esta pergunta é inevi-

tável e crucial. Ela surge no espírito maduro, como a anterior, referente ao sujeito cognoscente, independentemente de toda e qualquer instância da parte dos criteriólogos unidimensionais.

2º — ESCLARECIMENTO DE ALGUNS TERMOS COMO APROXIMAÇÃO À SOLUÇÃO DO PROBLEMA

O real (ente), sendo inteligível, *impõe-se* ao intelecto na reflexão completa como objeto e, *regendo* o sujeito cognoscente, faz conhecer a verdade, fundamenta o conhecimento da verdade (pp. 53-56). Precisamente este *impor-se determinante* do ente nos leva a formular o que é a *evidência objetiva*.

Que significa então a evidência objetiva? *Etimologicamente*, o substantivo “evidência” vem do verbo “ver” e significa a clareza ou *visibilidade sensível*. No *sentido filosófico*, a evidência objetiva significa a *clareza inteligível do objeto*, isto é, uma *necessidade objetiva inteligível*, que provém da parte da coisa, a qual se revela ao intelecto, no ato cognoscitivo, determinando-o. Quando a coisa não se manifesta ao sujeito, o juízo, que contenha a verdade, não surge. A consciência intelectual o atesta claramente. Esta necessidade objetiva inteligível é *descoberta pela reflexão completa*, examinando o conteúdo inteligível apresentado, que nos move a julgar com acerto, isto é, ela significa o “ver” intelectual de que *assim*, como está apresentado — a essência — “é” ou “pode ser”, “não é”, “não pode ser”. Nesta descida crítica sobre o ser encontramos a *base firme* para os nossos juízos, porque relacionando a essência com o ser, descobrimos o *real* (ente), que, sendo inteligível, se impõe à visão intelectual e faz julgar. A análise gnosiológica da reflexão completa ou total, desenvolvida na investigação anterior, manifesta que o *inteligível é ente*. Manifestando-se isto, ressaltamos na presente investigação, que surge logo, com espontaneidade natural, a inteligência de que o *ente é inteligível*, podendo impor-se ao intelecto reflexivo como necessitante objetivamente.

Considerando a *maneira* como se impõe o ente inteligível na forma da necessidade objetivante, distinguimos entre a *evidência da verdade* e a *evidência da credibilidade*.

A *evidência da verdade* é intrínseca ao enunciável. *Exemplos*: o homem é racional; a alma humana é imortal. Estes exemplos mostram que a evidência objetiva está contida dentro da verdade julgada e não vem de fora. Ela pode ser *imediate* e *mediata*: *imediate*, quando se dá sem termo meio silogístico, p. ex. no juízo — o homem é racional; *mediata* quando se dá com aquele termo me-

diador, p. ex. — a alma humana é imortal, porque a alma humana é estritamente espiritual.

A *evidência da credibilidade* é extrínseca ao enunciável, isto é, ela é referente à autoridade da testemunha, sendo, por isso, proveniente de fora em relação à verdade, que aceitamos pela fé. *Exemplo*: a independência do Brasil foi proclamada no ano de 1822. Ninguém de nós assistiu ao ato desta proclamação, um fato sensível. Cremos, porém, aceitando aquele fato, quando temos a *evidência* de que o respectivo *testemunho* existe e de que as respectivas testemunhas têm a *ciência* e a *veracidade*.

A presente investigação ressalta que a evidência objetiva é o *último e geral critério* da verdade. Que significam estes *termos novos*?

Se o critério significa *etimologicamente*, na vida ordinária, o meio, em virtude do qual o juiz chega a proferir no tribunal uma sentença, aqui, no *sentido filosófico*, o critério significa o *meio para julgar com verdade*, isto é, indica uma *norma extra-subjetiva*, que nos proporciona o conhecimento da verdade, fazendo evitar a falsidade. Esta norma é o *critério objetivo* em oposição ao *critério subjetivo*, que significa as faculdades cognoscitivas do sujeito, consideradas na investigação anterior.

O *critério objetivo* pode ser: 1º — *prático*, que serve para distinguir entre a bondade e a maldade moral; 2º — *especulativo* ou teórico, que serve para distinguir entre a verdade e a falsidade. Tratamos aqui do *critério objetivo especulativo*, que pode ser: 1º — *último*, o qual não pressupõe na ordem criteriológica nenhum outro critério como anterior, opondo-se ao critério *próximo*, que pressupõe um tal critério; 2º — *geral*, o qual vale universalmente para todas as verdades, opondo-se ao critério *particular*, que vale só para algumas verdades.

Situando-nos com a presente investigação na criteriologia, que é uma parte da gnosiologia crítica pluridimensional, queremos responder competentemente à pergunta: *Qual é o critério objetivo especulativo último e geral da verdade?*

3º — ALGUMAS INSTÂNCIAS, QUE AGUÇAM O PROBLEMA

A presente questão criteriológica fica mais aguda, se atendermos as respectivas posições, que emergem do turbilhão ideológico

dos *tempos atuais* e que devem ser analisadas gnosiologicamente. A história da filosofia registra uma *variedade impressionante de opiniões* a respeito. Aquelas posições, de ontem e de hoje, constituem múltiplas *instâncias* para pôr a mencionada questão e para resolvê-la com *equilíbrio* criteriológico que satisfaça à justa exigência crítica, bem como à fenomenologia do conhecimento.

3.1. *Positivismo* — o verdadeiro é só o *perceptível pelos sentidos*; é a experiência sensitiva que determina a verdade (D. Hume, Augusto Comte etc.). Esta tendência está influenciando ainda fortemente a cultura brasileira.

3.2. *Neopositivismo* — o verdadeiro é só aquilo que é *experimentalmente verificável ou comprovável*; é, pois, a verificabilidade experimental que decide como critério último o que é a verdade. Por conseguinte, conforme o neopositivismo, as asserções metafísicas não têm sentido (Círculo de Viena, positivismo lógico; tendências lingüístico-analíticas, que estão penetrando nas universidades brasileiras).

3.3. *Pragmatismo* — este nome, derivado da expressão grega “*pragma*”, liga-se à “*ação*”. Como uma posição criteriológica, o pragmatismo sustenta que *só o que favorece a ação é verdadeiro*. A *utilidade prática* constitui, pois, conforme esta posição criteriológica utilitarista, o *último critério da verdade* (F. S. C. Schiller na Inglaterra; W. James nos E.U.A.; marxismo etc.).

3.4. *Sentimentalismo* — exalta o *afeto* como critério decisivo da verdade (Jacobi). Entre as tendências criteriológicas sentimentalistas de hoje, que exageram fortemente o sentimento, figura o *hedonismo*, difundido amplamente. Esta posição exalta desmesuradamente o sexo a tal ponto que ele “tem vindo a invadir o campo da educação e a infectar a mentalidade geral” (Declaração sobre alguns pontos da ética sexual, da S. Congregação para a Doutrina da Fé, 29 de dezembro de 1975, n. 1).

3.5. *Tradicionalismo* — o critério último da verdade encontra-se na *autoridade, divina ou humana* (De Bonald — a razão humana é incapaz por si mesma de reconhecer a verdade; necessita da Revelação divina, transmitida pela tradição do gênero humano).

4º — A SOLUÇÃO DO PROBLEMA CRITERIOLÓGICO SUSCITADO

A investigação criteriológica ressaltará argumentando que o último e geral critério da verdade é a *evidência objetiva*. Esta mesma investigação — a sexta — ressaltará também que além da evidência objetiva há *outros critérios*, que, porém, exigindo em última análise a evidência objetiva como fundamento, são apenas critérios *próximos e particulares*. A fonte da respectiva argumentação é o *dado de que há várias situações da mente em relação à verdade* (cf. pp. 45-47), que exige uma explicação crítica.

Esta explicação de natureza introspectivo-reflexiva refere-se, pois, aos concretos estados internos do nosso eu, *atos inegáveis*: nescidade, ignorância, dúvida, suspeita, opinião, erro, certeza. Por que nós nos encontramos nestes estados mentais? Procurando a respectiva *razão explicativa* destes estados, encontramos a *justificação* inofismável da *asserção crítica* no sentido realista de que a evidência objetiva, acima caracterizada, *não só* é norma extra-subjetiva (critério) da verdade e a sua causa eficiente noética, *mas também* ela é o último e geral critério da verdade. Eis as respectivas articulações da justificação criteriológica.

Um *exame introspectivo sincero* das situações intelectuais concretas do nosso eu *revela o seguinte*: quando o *pensado* — uma *essência* (entendida aqui no *sentido amplo*, isto é, não só como um conteúdo inteligível específico ou genérico, mas também como todo e qualquer conteúdo inteligível separado intencionalmente pela abstração da singularidade concreta) — quando o *pensado* assim entendido *não é descoberto* pelo intelecto plenamente reflexivo como *relacionado com o ser*, isto é, até que *não aparece* que assim como está apresentado “é” ou “não é”, “pode ser” ou “não pode ser”, nós *não estamos inteligivelmente no ente* (real) e, *por isso, não alcançamos o conhecimento da verdade com certeza, não sabemos nada, ignoramos, duvidamos, suspeitamos, opinamos ou erramos*, quando julgamos não nos deixando guiar pelo *ente inteligível*, cedendo a alguma influência extra-racional e, por isso, estando na aparência da verdade. Quando, porém, *descobrimos* reflexivamente que o que estamos pensando — uma *essência* entendida no sentido amplo — “é” ou “não é”, “pode ser” ou “não pode ser”, *saímos resolutos* de todos aqueles estados mentais imperfeitos entrando satisfeitos na estabilidade intelectual tranqüila, isto é, alcançamos o conhecimento da verdade com certeza em virtude do ente inteligível descoberto, produzindo as sentenças afirmativas ou negativas verdadeiras e certas.

Portanto, *significando a evidência objetiva o ente inteligível, enquanto se impõe ao intelecto reflexivo na forma de uma necessidade objetivante como uma norma extramental, resulta claramente que ela, a evidência objetiva, assim conexa com o ente inteligível, constitui o critério da verdade.*

Daí resulta também a asserção crítica de que a *evidência objetiva*, necessidade objetiva do ente inteligível manifesto ao intelecto, *é a causa eficiente noética do conhecimento da verdade*, porque é ela que *influencia efetivamente* na ordem cognoscitiva para que surja na mente a luz da verdade. É a evidência objetiva que faz *julgar* com verdade, isto é, *produz* na mente o juízo verdadeiro e certo. Quando pela reflexão completa *descobrimos o real, passamos imediatamente ao juízo verdadeiro*; até que *não o descobrimos, permanecemos sem julgar*.

A evidência objetiva é, pois, não só o *critério da verdade*, mas também a *causa eficiente noética* do conhecimento da verdade, sendo que o nosso *eu* é apenas a causa eficiente do *ato psíquico* cognoscitivo e a *condição* necessária do mesmo conhecimento (pp. 90-91).

Porém, a questão criteriológica enunciada (p. 95) *não* foi ainda completamente resolvida, porque há o fato inegável de que, emitindo juízos, recorreremos muitas vezes a *outros critérios*: utilidade prática, autoridade, afeto etc. Daí surge uma *pergunta nova*: como proceder em relação a estes fatores, que nos influenciam inegavelmente no julgar? Negá-los como critérios da verdade? Buscar uma conciliação criteriológica?...

Esta problemática nos obriga a *continuar e aprofundar* a investigação, ressaltando criticamente o que ainda não ficou esclarecido em relação à evidência objetiva.

Uma indagação criteriológica levada a fundo atribui à *utilidade prática* alguma função do ponto de vista gnosiológico, fundamental na teoria e na prática. Construindo a casa, por *exemplo*, procedemos conforme os juízos normados pela utilidade, pois escolhemos o material que serve para este fim prático. É legítimo, pois, que a utilidade se erija em norma para constituir juízos. Porém, a utilidade prática, qualquer que ela seja, *deve ser examinada* em última instância *à luz da evidência objetiva*. O mencionado exemplo da construção da casa o ilustra claramente, pois devemos saber antes *evidentemente*, se o material escolhido é verdadeiramente apto para o fim da construção, se os cálculos feitos correspondem à realidade

etc. Portanto, a utilidade prática pode ser um *apto* critério da verdade, mas apenas *próximo*, porque além dele existe um outro critério, isto é, a evidência objetiva. O critério de utilidade é também *particular*, porque não serve universalmente para todas as verdades, mas só para algumas.

Prolongando a presente investigação, descobrimos mais alguns *outros critérios próximos e particulares*, como a autoridade e o afeto. Eles todos devem ser *avaliados racionalmente*, como a utilidade prática, *à luz da evidência objetiva*, para que possam funcionar como critérios para uma certa categoria de verdades. No caso da *autoridade*, por exemplo, devemos ter, antes de crer, a evidência de que se trata de uma testemunha autêntica, isto é, devemos ter a evidência da existência do testemunho, da ciência e da veracidade da testemunha — a *evidência da credibilidade*. Só assim podemos aceitar, como seres racionais, o enunciável testemunhado como verdadeiro. Por isso, a autoridade pode ser só um *critério próximo* da verdade, porque pressupõe a evidência objetiva como um critério anterior. Ela tem um valor de critério *particular*, porque vale só para uma parte de verdades, por exemplo, históricas e não universalmente para todas.

A esta altura a investigação criteriológica efetuada permite afirmar o seguinte: *a evidência objetiva é o último e geral critério da verdade, porque todos os outros critérios, válidos para alguns setores de verdades, respectivamente, pressupõem a evidência objetiva como critério que os legitima em última instância e ela — a evidência objetiva — não exige esta legalização e vale universalmente*. A evidência objetiva, *como a consciência intelectual o testemunha claramente, legaliza-se por si mesma* como critério da verdade, *porque ela é uma luz inteligível do real, um claro mostrar-se do ente, que invade e pervade necessitando o nosso eu refletente*. O ente é o *objeto formal* do intelecto, constituindo o seu *último fim*. Daí precisamente resulta que o intelecto, encontrando no seu dinamismo o seu *fim decisivo*, *se tranqüiliza plenamente* e busca *em tudo*, universalmente, esta tranqüilidade última, a qual é garantida, de um ou de outro modo, pelo *ente inteligível*, que se manifesta *na forma da necessidade objetiva cognoscível*. É a luz do real, que se revela à visão intelectual, *clara por si mesma* e auto-suficiente. Ela *clareia*, em última análise e universalmente, todos os outros critérios, *fundamentando* assim a nossa vida teórica e prática do amor, avaliar, agir e produzir técnico, as relações econômicas, políticas, sociais, éticas e religiosas. Aquela luz constitui o *fundamento objetivo* de toda a nossa civilização, da cultura e da vida.

Quando e como se manifesta o ente inteligível à nossa visão intelectual? De que maneira se dá a evidência objetiva?

Para responder a esta problemática, devemos penetrar mais na *relação cognitiva consciente*, na qual se dá o claro manifestar-se do objeto e a correspondente intelecção do real. Este momento exato do *encontro do sujeito e do objeto*, sob algum ponto de vista, *verifica-se conscientemente na reflexão completa*. É o encontro da *captação do real, uma modalidade de intuição intelectual*, que faz brilhar no espírito a luz do conhecimento formal da verdade. Submetida a um atencioso exame crítico, a reflexão completa — volta do objeto inteligível ao sujeito inteligente — revela que o intelecto é uma *faculdade visiva*: conforme a sua natureza, que é cognoscitiva, ele não é cego, mas tem “olhos”, é forçado *antes a “ver”* o que é e o que não é *e só em seguida*, após o exigido “informar-se”, emitir lucidamente a sentença judicial. O mencionado exame revela também que o intelecto é uma faculdade *necessária* e não livre como a vontade, porque, descobrindo o que é e o que não é, o que é possível e o que não é possível, ele *não pode não julgar*. Numa adaptação ou sintonia impressionante o intelecto como faculdade necessária encontra a evidência na forma da *necessidade objetiva inteligível* do enunciável, na perspectiva de enunciar o juízo de um modo determinado.

A gênese do juízo ressalta, pois, uma *adequação rigorosa* entre o intelecto, apto de *adequar-se de uma maneira visiva*, e a *coisa adequável*, sob tal ou tal aspecto inteligível *necessitante*. A coisa se impõe na sua configuração ontológica como “lúcida”, *penetrável*, cognoscível. Isto significa um “diálogo”, por assim dizer, entre o sujeito e o objeto no sentido realista, no qual participa cada uma das partes a seu modo e justifica plenamente a clássica *definição da verdade como uma adequação entre o intelecto e a coisa* (*adaequatio intellectus et rei*). É exatamente este “diálogo” que proporcione o *valor real* ao nosso conhecimento. Daí resulta o profundo significado do movimento fenomenológico-crítico de *Edmund Husserl* no sentido de voltar com o nosso pensar às coisas mesmas — “Zurück zu den Sachen selbst” — e de preocupar-se, no nosso filosofar, com a *realidade* e com os *problemas reais*. Se este grito realista de Husserl causou certa ressurreição na filosofia, antes dele *Aristóteles* e *S. Tomás de Aquino* foram, gnosiologicamente, mais incisivos e construtivos, enquanto fundamentaram o realismo moderado na verdade das coisas, chegando até a influenciar, com a sua teoria da intencionalidade, o Autor das “Investigações Lógicas” — “Logische Untersuchungen”.

5º — UM DIÁLOGO CRÍTICO COM ALGUNS CRITERIÓLOGOS UNIDIMENSIONAIS

A reflexão criteriológica feita levou-nos a uma doutrina crítica de que a *evidência objetiva* — o *real inteligível* manifesto ao intelecto cognoscente e consciente — constitui o último e geral *critério da verdade* e, com isso, o *requisito último da possibilidade do conhecimento da verdade*, proveniente da parte do objeto. A esta altura estamos preparados para dialogar filosoficamente com os que divergem do realismo crítico, isto é, com os criteriólogos unidimensionais, que se encontram indicados nas páginas 97-98.

Embora este diálogo, importante nas atuais condições filosóficas, exija uma extensão analítica ampla, como isto será feito no terceiro volume da presente obra, isto é, na gnosiologia dialoal, uma breve discussão a respeito, porém, impõe-se aqui e agora, pois ela constitui uma *confirmação do realismo crítico*, estabelecido positivamente à base das razões acima indicadas. Esta confirmação resulta claramente, porque os que se opõem, ou *não propõem* nenhum critério válido da verdade, ou *propõem* algum critério apto da verdade, caindo de alguma maneira na posição criteriológica realista. Isto constitui um *argumento crítico indireto*, que confirma o que foi estabelecido diretamente na forma positivo-construtiva.

5.1. Diálogo com os positivistas

Na posição assumida pelo criteriólogo positivista há uma *parte de verdade*, porque é o conhecimento sensível que fornece originalmente a base empírica para o inteligível. O nosso *inteligível resulta primordialmente do sensível*. Este “ler” o inteligível no dado sensível é uma das modalidades da abstração, operação intelectual natural, que atinge os aspectos essenciais das coisas — o universal no singular, o necessário no contingente. Ela *supera*, pois, o conhecimento sensível.

Esta *superação prolonga-se ainda mais porque* a abstração nos leva à reflexão, aos juízos e aos raciocínios. O conhecimento humano revela, pois, como vimos já (pp. 77-78), uma *estrutura dinâmica composta*, integrada por várias atividades distintas: percepção sensorial, imaginação, abstração, reflexão, juízo, raciocínio. No sentido amplo, como vimos, toda e qualquer destas atividades, convergentes para a totalidade estruturada e teleológica, pode ser chamada conhecimento: mas *no sentido específico* e estrito, o conhecimento humano, distinto do conhecimento do animal irracional, é aquele

que a análise fenomenológica evidenciou: ele *é composto de várias atividades diferentes* como partes, entre si dinâmica e rigorosamente relacionadas e convergentes para a conquista formal da verdade. *Negar alguma daquelas partes dinâmicas é, pois, um erro gnosiológico*, porque constitui uma verdadeira *mutilação do conhecimento humano como totalidade específica*, que envolve os sentidos externos, os sentidos internos e a nossa faculdade intelectual-reflexivo-racional.

É verdade que a reflexão completa não sempre efetua-se no plano da pura intelectualidade e muitas vezes penetra, como vimos (pp. 84-86), até o fantasma e até o ato da percepção dos sentidos externos. Porém, *nestes dois casos o motivo para emitir os juízos verdadeiros e certos não é o ato da imaginação consultado, nem o ato da percepção sensorial, mas unicamente o “é” descoberto pelo intelecto*, isto é, o *elemento necessário inteligível*, que de uma ou outra maneira está contido em todo o contingente. É, pois, a *evidência objetiva*, que influencia efetivamente como norma extra-subjetiva o intelecto no ato do conhecimento da verdade, *superando o sensível*. O intelecto conhece o existente no seu ato de ser, que fundamenta a realidade de todas as outras perfeições, também a das formas sensíveis. Ele atinge, pois, o *ente como ente*. Esta superação dos sentidos, que o intelecto efetua, manifesta-se *de uma maneira especial* nos juízos evidentes de ordem metafísica. Por isso, *não podemos aceitar a criteriologia positivista*, quando ela, exorbitando, fica radical demais e exclusivista ao afirmar que só o perceptível pelos sentidos, denominado de “positivo”, é verdadeiro.

Esta radicalização é *autodestrutiva*, porque a afirmação: “*só o sensível é verdadeiro*” não é sensível; por conseguinte, sendo implicado dentro do mesmo sistema algo como verdadeiro, que não é sensível (mas inteligível), resulta manifesta a *contradição interna*, que anula a mencionada asserção criteriológica como inconsistente. Além da negação da abstração, que nos proporciona o inteligível, o *positivismo ignora*, na sua radicalização dogmática, a *intuição no sentido estrito*, que consiste, como vimos (pp. 57-60), na experiência intelectual das realidades internas, patentes na sua presença concreta, isto é, dos atos psíquicos internos, tanto cognoscitivos, como também do nosso eu como sujeito de todos aqueles atos sensitivos, intelectivos, volitivos. Inclusive a visão intelectual da *evidência objetiva* se reduz a esta área de intuições.

A rejeição da intuição intelectual pelos criteriólogos é, pois, um *grave erro*. A intuição intelectual constitui para o nosso conhecimento da verdade, como já René Descartes o ressaltou, embora

de uma maneira insuficiente, quando no seu itinerário gnosiológico (dogmático e mutilador em vários pontos), relacionava a *intuição do pensamento* presente na alma com a *intuição da nossa existência*: “Cogito ergo sum” — “Penso, logo sou”.

Portanto, a *criteriologia positivista* de estilo Augusto Comte não é positiva: ela *mutila o conhecimento humano na sua estrutura básica sensitivo-intelectiva e no seu alcance*, enquanto elimina dogmaticamente o dinamismo da incessante busca das evidências objetivas — manifestações do ente que nos abre horizontes ilimitados, caindo desta maneira negativa no *extremismo empirista*, diametralmente oposto ao *extremismo racionalista* de René Descartes, que, *eliminando a sensação na sua autenticidade como fonte do conhecimento*, interpreta o conhecimento humano como *uma reflexão interior* lançada na procura da clareza e distinção das idéias, colocadas, como pensa, no fundo da alma por Deus-Criador. São, pois, *dois extremos*, e eles *tocam-se*, enquanto as *formulações criteriológicas de ambos afastam a evidência na sua autenticidade*, isto é, o ente (real) que se manifesta na sua inteligibilidade ao sujeito cognoscente e constitui assim a norma extra-subjetiva última do conhecimento da verdade. Neste *negativismo radical* aquelas criteriologias não propõem nenhum critério apto da verdade. Renunciando a esta radicalidade e abrindo-se às complementações realistas, as criteriologias de feições empírico-racionalistas conseguem evitar *internas contradições sistemáticas* e a *recuperar-se*, em virtude de uma integração por etapas sucessivas. Elas *confirmam* assim a *consciência da criteriologia realista*.

5.2. Diálogo com os neopositivistas

Conforme a tese neopositivista tipo A. J. Ayer, só é verdadeiro aquilo que é *experimentalmente verificável*. A verificabilidade experimental caracteriza, pois, fundamentalmente esta criteriologia, que admite a *sensação* como a *única fonte do conhecimento*, eliminando assim os juízos metafísicos como inconsistentes.

A honestidade do diálogo crítico faz encontrar na posição neopositivista *algo de verdadeiro*, enquanto ela valoriza a experimentação sensível, bem como o conhecimento sensitivo. Esta experimentação serve como *base para a indução* das leis da natureza. Ela serve também como *meio* para confirmar a indução da lei, quer no intelecto daquele que fez a descoberta, para que exclua com acerto toda a causa do engano, quer no intelecto dos outros, aos quais se comunica a *intelecção* das leis descobertas em virtude das experi-

mentações. A criteriologia neopositivista constitui também uma *instância*, que nos move a proceder com rigor crítico no campo filosófico. Ela contribui para valorizar a *reflexão filosófica sobre a linguagem*.

Porém, como superamos a experimentação científica pela inteligência das *leis necessárias e universais da natureza*, assim também superamos o âmbito da linguagem escrita e falada, enquanto o sinal lingüístico nos leva a *aceitar os conteúdos inteligíveis*. Negando o valor da inteligência, a gnosiologia neopositivista exclusivista cai numa *contradição interna* ao sistema, porque se é verdade que só o experimentalmente verificável é verdadeiro, *esta afirmação geral não é mais experimentalmente verificável*: é puramente inteligível. Vale, pois, dentro do sistema neopositivista, a inteligência. Mas este sistema criteriológico nega radicalmente o valor da inteligência. Daí a *contradição interna*!

Neste caso, negando radicalmente o natural critério da verdade, que é a evidência objetiva e contradizendo-se, os criteriólogos neopositivistas *não propõem nenhum critério apto da verdade*. Não sendo assim radicais e seguindo um caminho moderado, que leva, de uma ou de outra maneira, a cair na posição realista em relação à norma da verdade, eles *propõem algum critério apto da verdade*. Em ambos os casos resulta um *argumento indireto* em favor da criteriologia realista, que recebe assim a *dupla confirmação*.

5.3. *Diálogo com os pragmatistas*

Esta posição criteriológica *contém a verdade*, enquanto sustenta o valor da prática da vida, da utilidade da ação humana. Vimos já que a utilidade prática pode ser um critério para julgar com verdade, porém só num sentido restrito, com um *critério próximo*, porque exige a avaliação intelectual à luz da evidência objetiva. Este critério é também *particular*, porque vale só para as verdades de ordem prática (p. 100).

Considerada como uma posição *radical e exclusiva*, a criteriologia pragmática é *inaceitável*, porque, primeiro, não toda a utilidade é verdadeira e honesta, como indicam as “utilidades” obtidas pelos roubos, assaltos, ocupações injustas das nações livres etc. Elas são “pseudo-utilidades”, porque se *opõem às evidentes exigências da vida prática*, à verdade.

O que *realmente vale* como promoção da ação prática depende do *verdadeiro conhecimento*, que o homem, situando-se dentro da

realidade, adquire de si mesmo, de outros homens, da existência humana, da sociedade; *portanto dependendo da evidência objetiva*. Segundo, aquele exclusivismo radical, pragmático, deve ser rejeitado, porque a *afirmação de que o praticamente útil é verdadeiro* implica, dentro do sistema em pauta, uma *contradição*, pois envolve a evidência objetiva inteligível e, ao mesmo tempo, a sua rejeição, em virtude da posição criteriológica assumida. Daí precisamente resulta a *confirmação* da tese realista a respeito, *porque o princípio supremo pragmático é defendido como evidente*, de uma maneira doutrinariamente *autodestrutiva*.

O pragmatismo criteriológico é, pois, uma modalidade do *relativismo cético*: sustenta que a verdade não se mede pelo objeto, mas pela fecundidade da ação (“pragma”), que determina o que é “verdadeiro”, *concorde ou não com a realidade*.

Considerando do ponto de vista criteriológico a utilidade prática, resulta objetivamente que *não toda e qualquer utilidade sintoniza com a honestidade e, com isso, com a verdade absoluta*. O êxito da ação pode resultar também da *falsidade*, como acima já foi esclarecido. *Não tudo*, que é útil para a prática da vida e da ação, *é verdadeiro*. Criticamente, pois, resulta que o que *realmente é útil é verdadeiro e não é verdadeiro, porque é útil*. Por isso, é necessário *avaliar criticamente* a utilidade e *descobrir a verdadeira utilidade* à luz da evidência objetiva, que nos salva do desastroso relativismo. Precisamente este é o ponto muito importante hoje: o febril desenvolvimento atual, individual e social, deve procurar cuidadosamente e promover o que é *autenticamente útil, servindo-se da luz salutar proporcionada pela criteriologia realista*! Este é o *ponto fundamental* da solução de tantos problemas cruciais dos homens e dos povos hoje.

5.4. *Diálogo com os tradicionalistas*

Que dizer, num diálogo crítico, da criteriologia tradicionalista (p. 98, item 3.5)?

A *autoridade*, estabelecida pelo tradicionalismo como critério último e geral da verdade num sentido radical e exclusivista, entende-se às vezes como *divina*, às vezes apenas como *humana*.

Considerando o tradicionalismo na sua primeira modalidade radical, a Autoridade Divina não é o critério válido da verdade, porque, *antes* de investigar racionalmente para resolver o respectivo

problema, descobrindo com evidência que Deus é e que Ele se revelou na história, *não sabemos nada de Deus e da Sua Autoridade*. Aceitar verdades neste caso, baseando-se em Deus, seria *proceder cegamente*. E isto é *inadmissível no ser humano, racional*.

Se a Autoridade Divina se considera *depois* da mencionada investigação racional, descobrindo que Deus é e o fato histórico da Revelação Divina, temos então um critério válido da verdade, porém só como *próximo e particular*; próximo, *porque é a evidência objetiva que faz aceitar que Deus é e a Revelação Divina como um fato histórico*; particular, porque aquele critério se refere *só às verdades da fé cristã*, que aceitamos com a base na Autoridade Divina e *não simplesmente a todas*, como, por exemplo, às verdades matemáticas e ainda a outras verdades parecidas.

É importante que a esta altura façamos uma reflexão sincera e aprofundada. O problema sobre a relação entre a razão e a fé cristã é uma *questão complexa e crucial em todos os séculos*, após o advento do Cristianismo. Este problema costuma ter *hoje* várias formas de expressão, como, por exemplo, quando se move a pergunta sobre *a cultura e a fé cristã*, sobre *a comunidade política e a Igreja de Cristo*, sobre *a universidade e a fé cristã* etc. Para contribuir à solução desta problemática complexa, *ressaltamos* que a questão sobre a razão e a fé cristã, em qualquer forma que se apresente, visa *primordialmente* não a solução em abstrato, mas *em concreto*, no sentido de integração, tendo em consideração a pessoa existente do cristão. Trata-se, no fundo, de uma solução de ordem *subjetiva* (não subjetivística!) e *individual*. Isto significa que cada um em concreto deve refletir com seriedade sobre a inserção do Cristianismo *na sua alma*, resolvendo na interioridade de sua consciência, se o cristianismo está ou não *em harmonia com a sua própria razão*. Procedendo assim, o cristão se encontrará com três atitudes: primeiro, com a opção fideísta, que renuncia completamente à razão, abraçando o Cristianismo cegamente, como um ignorante, degradado na sua dignidade racional; segundo, com o arbitrário e soberbo comportamento do racionalista, que renuncia ao Cristianismo, abraçando dogmaticamente a razão, como se ela excluísse as verdades cristãs; terceiro, o cristão depara com uma *solução de equilíbrio*, já existente na história, que auxilia a descobrir de um modo existencial os *laços internos que unem intimamente a razão e a fé cristã*, levando a descobrir a *filosofia do Cristianismo* (a filosofia cristã) e o *Cristianismo da filosofia*, a qual patenteia, de um modo ordenado, as verdades gnosiológicas, metafísicas e éticas contidas na Revelação de Deus.

Esta *integração filosófico-cristã, harmoniosa e vivencial* da pessoa concreta do cristão (pp. 13, 40-41), hoje é *muito atual* não só para auxiliar a resolver tantos problemas epistemológicos e conexos pendentes nas *universidades católicas*, mas também para superar o *irradicionalismo rigoroso*, tipo de De Bonald, viciado pela asserção da impossibilidade da gnosiologia, da metafísica e da ética filosóficas. *Mais ainda*: a mencionada integração concorre a esclarecer a fundo os problemas daqueles que estão *limitando o tradicionalismo às verdades morais e religiosas*, bem como as questões sobre a *autoridade humana*, referentes ao conhecimento da verdade. Neste sentido a autoridade humana *pressupõe a evidência objetiva*, que a justifica, em última análise, como um *critério legítimo, próximo e não último; particular e não universal* (p. 100).

5.5. *Diálogo com os sentimentalistas*

Criticamente, ocorre dizer a respeito o seguinte. *Não sendo radical e exclusivista*, esta criteriologia contém uma justa valorização do afeto humano, que deve integrar a nossa personalidade e *pode fundar, por uma conaturalidade legítima*, como um critério próximo e particular, juízos verdadeiros. Tendo em vista a importância deste assunto nos dias de hoje, o analisaremos devidamente em seguida. Porém, antes que o façamos, no presente diálogo crítico, é forçoso ressaltar o seguinte: *radicalizado e exclusivista, o sentimentalismo é uma posição criteriológica inaceitável, porque afirmando a sua tese como evidentemente verdadeira, sai da postura sentimentalista, envolvendo a evidência inteligível como fundante da tese e, com isso, caindo numa contradição intrínseca; segundo, porque o sentimento, como consta pela experiência, não poucas vezes é contra a verdade e em favor da falsidade; é mudadiço, inconstante*.

Por conseguinte, o *sentimento deve ser formado baseando-se no conhecimento da verdade* (pp. 39-40). Isto leva a considerar no presente diálogo crítico a importante *questão criteriológica do conhecimento da verdade por conaturalidade afetiva*.

Pode funcionar o afeto como critério da verdade? — eis a pergunta!...

Este problema foi examinado com penetração *no passado* pelos filósofos como Aristóteles, S. Tomás de Aquino e outros. A reflexão filosófica sobre o relacionamento da vida afetiva e do subconsciente com o conhecimento da verdade continua *hoje* e tem uma importância especial para a problemática conexa com os dados parapsicológicos.

Restringindo-nos ao ponto exato da questão, *partimos do fato* de que formulamos freqüentemente juízos rápidos pela inclinação, atração, disposição afetiva em vez de julgar conforme a evidência das coisas. Temos a consciência de termos julgado assim de alguma pessoa, de um acontecimento, de alguma obra de arte, de algum livro, de alguma situação política etc. Qual é o valor noético destes juízos, em que o afeto, como o amor ou ódio, parece ter sido o único motivo? O sentimento pode ou não pode ser crítico da verdade? — *repetimos, por conseguinte, a pergunta.*

Passando à solução deste problema, esclarecemos, antes de tudo, baseando-nos nos dados evidentes, que *não sempre correspondem* à realidade os juízos fundados no ódio, amor, temor, esperança e outros sentimentos. Há, porém, casos, em que os juízos, produzidos por inclinações afetivas, *conduzem à verdade.* Como se explica isto?

A explicação gnosiológica daqueles casos resulta evidenciando que o homem, sendo virtuoso, julga, disposto positivamente, em conformidade com seus hábitos favoráveis para a conquista da verdade, porque eles estabelecem no sujeito uma *conaturalidade realista* com o respectivo objeto. O *homem virtuoso*, colocado perante uma situação prática, às vezes muito complexa, sabe escolher o caminho certo com uma surpreendente rapidez, discernimento e penetração, sem recorrer a raciocínios, à evidência das coisas. Ele deixa-se guiar simplesmente pela atração. Isto não se verifica assim no caso de um *homem viciado*. Aristóteles trata com clareza destes fatos na sua obra “*Ética a Nicômaco*”. Este mesmo assunto está dilucidado na “*Suma Teológica*” e outras obras por S. Tomás de Aquino, quem distingue entre o conhecimento científico da verdade e o conhecimento por “*inclinação*”, baseado nos *hábitos virtuosos*. Estes hábitos criam no homem uma segunda natureza, que, determinando a potência cognoscitiva, a inclina no julgar na reta direção realisticamente. Eles proporcionam ao nosso conhecimento uma *semelhança conatural* com o respectivo objeto.

A razão disso é a seguinte: o *hábito virtuoso*, especificado pelo objeto, constitui uma *especificação justa no próprio sujeito*. Resulta, pois, assim uma participação mútua, uma *comunhão*, justamente, por meio dos hábitos virtuosos. Precisamente esta semelhança é a *condição* e a *causa* do conhecimento acertado da verdade.

Este conhecimento por conaturalidade afetiva situa-se no terreno *prático* das coisas realizáveis, da ação e de valores, no sentido amplo da expressão e *não no campo puramente especulativo-teórico*. Nos seus conhecimentos puramente especulativos o intelecto deter-

mina-se pela *evidência objetiva*, que o coloca em conformidade com o real. Assim, por *exemplo*, no terreno da castidade julga com verdade, baseado na evidência, aquele que assimilou a ciência moral. Neste mesmo campo julga com verdade por uma conaturalidade afetiva a pessoa casta, que possui o hábito virtuoso da castidade.

Encontramo-nos, pois, diante de um critério, que serve para julgar validamente no campo *prático-moral*: trata-se do conhecimento da verdade prática por conformidade com o hábito virtuoso.

Desejando interpretar gnosiologicamente este conhecimento, esclarecemos, antes de tudo, que existe em nós, além da consciência moral, a *consciência intelectual*, em virtude da qual conhecemos concreta e intuitivamente os nossos atos internos, não só intelectivos, mas também volitivos, afetivos, sensitivos e o nosso eu como sujeito destes atos (pp. 57-61). Sabemos que amamos, odiamos, queremos, desejamos etc. Por meio destes atos concretos conhecemos as respectivas potências e os nossos hábitos. A *inteligência* e a *vontade* são, sim, faculdades distintas, mas não separadas. Elas, como também todos os nossos hábitos, são enraizados *no mesmo sujeito* identicamente permanente, isto é, *no nosso eu*, como a experiência interna no-lo testemunha infalivelmente.

Qual é a *razão fundamental* do conhecimento da verdade por conaturalidade afetiva? Esta razão é o fato da *unidade da pessoa humana*. Cada um de nós conhece a si mesmo como uno, princípio permanente, idêntico e efetivo de suas operações. A unidade humana repercute não só no organismo, mas também no *campo da consciência* intelectual e da consciência moral. As potências, diferentes e atuantes, relacionam entre si na unidade do sujeito, conservando cada uma a sua característica natural, em virtude de seu *objeto formal*. Há, por isso, uma contínua *interação* entre a parte cognoscitiva e a parte apetitiva do homem. Podemos dizer que nada acontece dentro do homem sem produzir uma repercussão no resto de sua individualidade concreta.

Conhecendo imediatamente como singulares e concretos os nossos atos da vontade e dos hábitos virtuosos, que dispõem a vontade retamente e a inclinam ao bem conforme a razão, nós *conhecemos também a proporção ou a conformidade*, que os bens morais e valores em geral têm com a direção finalística da vontade e da nossa natureza. Por conseguinte, a *atração*, que aqueles bens exercem sobre nós, suscitam movimentos *afetivos*. Sabemos então que aqueles bens harmonizam com a nossa pessoa. Esta conaturalidade ou sintonia afetiva, concretamente experimentada, vivencial, ajuda a inte-

ligência a *verificar a conformidade dos bens com a natureza humana, a captar a respectiva verdade prática.*

A natureza humana é inclinada para o que lhe é autenticamente conforme. Este equilíbrio natural fica desconcertado, quando as *paixões desordenadas* desviam o homem do caminho de suas autênticas aspirações. Justamente para evitar esta desordem, são necessários os *hábitos virtuosos*, que garantem o reto juízo prático e o reto modo de proceder, estabelecendo no homem uma atração, uma proporção em direção do objeto conforme o seu fim verdadeiro.

O *hábito virtuoso* (o afeto virtuoso) constitui, pois, um *critério da verdade*, concorrendo para explicar o problema da objetividade. Porém, este critério é *particular* e não universal, porque está delimitado aos juízos verdadeiros de ordem prática. Ele é também um *critério próximo* da verdade e não último, como o é a evidência objetiva. A razão disso é porque o hábito virtuoso (o afeto virtuoso) não é virtuoso e reto senão pela *conformidade com a razão*, baseada ultimamente na *evidência dos primeiros princípios* da ordem moral e, por conseguinte, também da ordem especulativa. O valor moral não prescinde do ente inteligível. A inteligência especulativa e a inteligência prática *não são duas inteligências separadas*, mas a *mesma inteligência humana*: a inteligência prática conhece a verdade como a inteligência especulativa; porém, conhecendo-a, acrescenta algo mais — a ordena para a obra; a inteligência especulativa fica só na verdade conhecida, sem encaminhar-se para a prática.

A breve resposta criteriológica à questão suscitada no diálogo crítico sobre o conhecimento da verdade por conaturalidade afetiva é, pois, *integrativa*. Ela evidencia o hábito virtuoso (o afeto virtuoso) como um critério particular e próximo da verdade, humanística e harmoniosamente no conjunto das articulações gnosiológicas referentes ao conhecimento da verdade. Ela não nega a *grande eficácia das boas disposições* do espírito humano para conhecer as verdades de ordem prática — religiosa, moral, política, econômica, social etc. Por isso, esta criteriologia *não é racionalista*, excessivamente intelectualista. Por outro lado, ela *não é antiintelectualista*, porque não atribui à vontade, aos hábitos virtuosos, ao sentimento o poder cognoscitivo. O afeto, o hábito virtuoso deve ser avaliado, ultimamente, à luz da *evidência objetiva, último e geral critério da verdade*, que concorre, da parte do objeto, para esclarecer pluri-dimensionalmente, com autenticidade, o problema complexo do conhecimento da verdade.

6º — ALGUNS SUBSÍDIOS BIBLIOGRÁFICOS APROVEITADOS E ÚTEIS PARA A PESQUISA

- 1 — Paulo Carosi, o. c., pp. 50-59, 169-172.
- 2 — J. M. de Alejandro, o. c., pp. 149-174.
- 3 — Fernand Van Steenberghen, *Epistemología*, Madri, 1962, pp. 122-3, 196-7, 214, 255.
- 4 — Pedro Cerruti, o. c., pp. 15-26.
- 5 — Bernard J. F. Lonergan, *L'intelligenza*, 1961, pp. 319, 480, 534.
- 6 — Edmund Husserl, *Ricerche Logiche*, Invest. 6ª, V, pp. 421-427.
- 7 — Al. Naber, *Theoria Cognitionis Critica*, 1932, pp. 124-137.
- 8 — F. Morandini, *Critica*, 1963, 5ª ed., pp. 202-237.
- 9 — Roger Verneaux, *Epistemologia Generale*, trad. ital., Brescia, 1967, pp. 149-161.
- 10 — Stanislavs Ladusāns, *Presença Filosófica*, 1975, pp. 22-35.
- 11 — S. Tomás de Aquino, *In Ethic. ad Nic.*, III, lect. 10, n. 494; *S. Theol.*, I, 6, 3; I, 79, 11, ad 1; I, 87, 4, c.; I-II, 23, c.; I-II, 27, 1 c.; II-II, 1, 4, 3; II-II, 45, 2 c.; II-II, 51, 3, 1; II-II, 60, 1, c, ad 1 e 2; In Rom. XII, 1, c.; In Phil. 1, 2, proem. In Hebr. 5, 2.
- 12 — Pio XII, "Humani Generis", A.A.S., 2/9/1950, vol. 37, p. 574.
- 13 — Revista Portuguesa de Filosofia, 1961, fasc. 1, pp. 13-48.
- 14 — *La Civiltà Cattolica*, 1952, 16 de fev., pp. 374-383.
- 15 — Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations — Essais d'Herméneutique*, Édit. du Seuil, 1969; *Della Interpretazione — Saggio su Freud*, trad. italiana, Milão, 1966.

Sétima Investigação

Investigação crítica sobre o último motivo da certeza.

A segunda investigação ressaltou *fenomenologicamente* o dado de que a certeza constitui o estado perfeito da mente em relação à verdade. *Não possuindo a certeza*, o intelecto permanece insatisfeito e *a procura naturalmente*, superando os estados imperfeitos mentais, que se referem ao conhecimento da verdade. *Possuindo a certeza*, o intelecto *tranqüiliza-se naturalmente*. Qual é a razão desta tranqüilidade? *O que é, em última análise, que possibilita a ordenada tranqüilidade mental* — a paz mental — *no ato da certeza?* — eis uma questão nova, ainda não respondida, que pertence ao domínio da investigação crítica.

Considerando esta questão no contexto das reflexões críticas sobre a verdade, *a que a certeza é ligada rigorosamente*, estruturamos o desenvolvimento da respectiva investigação gnosiológica em três articulações orgânicas:

- 1 — o problema crítico da certeza;
- 2 — a solução deste problema;
- 3 — tipos de certeza.

1.º — O PROBLEMA CRÍTICO DA CERTEZA

O presente problema *não é sobre a existência da certeza*, que já foi resolvido pela fenomenologia do conhecimento, evidenciando o dado natural do conhecimento da verdade com certeza. O problema em pauta *é crítico* e visa explicar a possibilidade ou a *essência noética da certeza*. Qual é o motivo essencial da certeza? — eis a pergunta que nos ocupa agora e aqui. Qual é a *última e geral causa*

noética da certeza? O que é que a fundamenta em última análise, em última instância? Qual é esse fator *necessário, imprescindível, universal*? É o sentimento, alguma autoridade, a utilidade prática, a verificabilidade experimental, o prestígio da técnica? Não negamos que estes fatores podem concorrer *proximamente*, nalgum sentido, para gerar a certeza, como já vimos, de uma maneira semelhante, na solução da questão criteriológica da verdade. Porém, insistimos, que a questão suscitada nos leva a *refletir em profundidade*, movendo a procurar, se se dá a respeito algo muito diferente, que *transcenda todos aqueles fatores*? Dado o fato de que a certeza tem um nexó íntimo com a verdade, sem identificar-se com ela, *podemos ou não podemos afirmar que o que possibilita a adesão firme à verdade conhecida evidentemente no ato da certeza não é senão a evidência objetiva*? Podemos ou não podemos declarar que o último e geral critério da verdade é também o último e geral motivo da certeza?

2.º — A SOLUÇÃO DO PROBLEMA CRÍTICO DA CERTEZA

Desenvolvendo a investigação crítica sobre o último e geral motivo da certeza no domínio do conhecimento natural, a lógica manda evitar a confusão e aproximar-se, por isso, gradativamente da respectiva argumentação através de um bom *esclarecimento dos termos*.

O que é a *certeza*, termo central da investigação? *Etimologicamente*, a expressão provém da palavra latina “cernere”, que significa “ver com clareza”, “discernir com nitidez”, “distinguir com exatidão e segurança”. O *sentido* real da certeza, que resulta, em virtude da respectiva análise fenomenológica, é o seguinte: *a certeza é o firme assenso da mente à verdade evidentemente conhecida, sem medo de errar*.

A fenomenologia do conhecimento relaciona, pois, a certeza no sentido real com a verdade e a caracteriza como um *estado mental*, que inclui o *aspecto positivo* e o *aspecto negativo*.

Do ponto de vista *positivo*, a certeza envolve duas dimensões: 1.º — a *dimensão da subjetividade*, que significa a firmeza ou a determinação da mente; 2.º — a *dimensão da objetividade*, que significa a evidência objetiva do enunciável.

A *firme determinação* da mente no ato da autêntica certeza resulta em virtude do conhecimento da *verdade*, isto é, em virtude da evidente adequação entre a mente e o real. Portanto, não pode-

mos identificar a certeza com a verdade. A verdade é a *conformidade* do intelecto, que julga, com o que é, isto é, com o real. A certeza é o *estado da mente firmemente determinada*, que resulta em virtude do conhecimento evidente do real.

A presente investigação considera a certeza neste sentido, isto é, examina a *certeza formal, genuína, ligando-se* à sua noção primordial, que emerge naturalmente em virtude do exercício espontâneo do conhecimento. Ela opõe-se, pois, à certeza *puramente subjetiva* ou à pseudocerteza, quando alguém pensa que é certo, mas não é genuinamente certo, porque se encontra com este subjetivismo num erro, numa *verdade aparente*. A análise objetiva do conhecimento humano manifesta que o homem não permanece tranqüilo nesta aparência decepcionante, mas é levado a procurar o que é — a evidência objetiva, a qual, fazendo descobrir a *verdade autêntica*, estabelece na mente a *firme determinação, fundamentada na realidade*. Esta é a *segunda dimensão* da certeza, considerada do ponto de vista positivo, isto é, a dimensão da *conexão da certeza com a evidência objetiva*.

Considerando a certeza do ponto de vista *negativo*, é forçoso asserir que ela, conforme a sua originalidade natural, *exclui o medo de errar*. O medo encontra-se *formalmente na faculdade apetitiva*, seja sensitiva, seja volitiva. O *intelecto propriamente não teme*. Ele considera apenas a *possibilidade* do erro e causa assim o medo na parte apetitiva do sujeito, onde ele se encontra formalmente. Por isso, *atribuímos o medo ao intelecto só por uma analogia*, como, por exemplo, quando dizemos que o clima é sadio. Como a saúde se encontra formal e propriamente só numa boa disposição do organismo, *denomina-se sadio* tudo o que favorece a saúde, como o clima, o pão, a casa etc., assim o *medo* se encontra formalmente só na parte apetitiva do homem e só por uma *analogia de atribuição ele se diz do intelecto*, enquanto ele apreende a possibilidade do erro, incutindo assim o trepidar na vontade. Relacionando-se agora com a certeza autêntica, conexa com a verdade conhecida, resulta que a necessidade inteligível ou a evidência objetiva, sendo a causa do conhecimento da verdade, é, por isso, também a *causa do estado certo da mente*. Ela faz deste modo desaparecer toda e qualquer possibilidade de errar, *excluindo assim na vontade do sujeito o medo de enganar-se*. O sujeito, tranqüilizado assim e seguro, não teme.

A esta altura a presente investigação pode entrar, já bem preparada, na *argumentação crítica*, a fim de caracterizar a fundo a *natureza noética da certeza*, ressaltando o seu último e geral motivo.

Nesta perspectiva recorremos a duas propriedades do intelecto como fonte da argumentação crítica: *o intelecto é uma faculdade visiva e necessária*.

O intelecto é uma *faculdade visiva*, porque o intelecto não julga *sem ver antes* pela reflexão completa que *assim*, como está apresentado pela simples apreensão, *é ou não é, pode ser ou não pode ser*. Um exemplo: o número de estrelas par-ímpar; não afirmo, não nego, porque neste caso a reflexão completa não se efetua, isto é, *não vejo intelectualmente* o que é e o que não é; *vejo*, porém, com facilidade, que esse número pode ser par, como também pode ser ímpar. Precisamente é esta *visão* que leva aos respectivos juízos. Resulta, pois, criticamente que *o intelecto é visivo: antes de julgar, ele tende naturalmente para “ver” o que é e o que não é, isto é, para conhecer a realidade*.

Após esclarecer, no conhecimento da verdade, a ligação do intelecto à evidência objetiva, estamos em condições para argumentar criticamente a respeito da natureza noética da certeza. *Partindo da propriedade visiva* do intelecto, resulta como universalmente válida neste sentido a seguinte asserção crítica: se a perfeita atuação do intelecto, isto é, a certeza, resultasse *não estando presente a evidência objetiva*, o intelecto *não seria mais uma faculdade visiva*; o que não pode ser, porque o intelecto é *naturalmente visivo*. Que significa isto? Isto significa que o intelecto, *existente* na realidade como visivo, não pode ser, ao mesmo tempo, *não-visivo*, isto é, *contraditório* e, por isto, *inexistente*. Esta reflexão metódica sobre os dados da reflexão completa natural nos obriga a asserir criticamente que, o intelecto, em virtude do seu caráter visivo, *tem e não pode não ter*, no ato da certeza, *a evidência objetiva como motivo essencial*, que o move, pelo menos, em última análise. E isso vale *universalmente* no campo do conhecimento natural, *não no caso da fé cristã sobrenatural*. Podemos e devemos adquirir, baseados na evidência objetiva como motivo, a *certeza do fato histórico* da Revelação de Deus e da instituição divina do órgão para conservar, propor e defender essa Revelação ao longo dos séculos (Igreja de Cristo). Porém, essa certeza *não é propriamente o motivo do ato da fé cristã sobrenatural*. Este motivo é a *Autoridade de Deus revelante*, sabendo que Deus, Sabedoria Infinita, não pode se enganar e, sendo Santidade Infinita, não pode nos enganar. *Esta certeza*, baseada a Autoridade de Deus revelante, *é superior à certeza motivada pela evidência objetiva*. Levando-nos a conhecer o fato da Revelação e a Autoridade divina — a ciência e a veracidade divinas — a certeza, baseada na evidência objetiva, constitui apenas uma *condição*, um *preâmbulo*, um *pré-requisito* para que o ato da

fé sobrenatural sintonize com a razão natural. Resulta assim assegurada a *racionalidade da fé cristã*, evitando a sua racionalização, de estilo gnosiológico racionalista, bem como fica clara a *circunstanciada caracterização da certeza*, que tem a evidência objetiva como último e geral motivo.

Esta caracterização amplia-se criticamente e contribui para entender mais a fundo a natureza noética da certeza, considerando a *segunda propriedade do intelecto* — a sua *peculiaridade de ser necessário como intelecto*.

O intelecto é uma *faculdade necessária*, porque ele, descobrindo pela reflexão completa o que é e o que não é, o que pode ser e o que não pode ser, *não pode não julgar* naturalmente, isto é, ele é levado *inevitavelmente* para julgar. O intelecto, pois, não é livre, como a vontade, mas é uma *faculdade necessária*, porque *não podemos não julgar*, conhecendo antes a realidade.

Sabendo isto, *prosseguimos na argumentação crítica assim*: se o intelecto, *dada a presença da evidência objetiva*, *não* atuasse perfeitamente, produzindo o ato da certeza, ele *não seria mais a faculdade necessária*. Resultaria assim que o intelecto é *contraditório: seria necessário*, porque é, como o sabemos pela análise da reflexão completa e, ao mesmo tempo, *não seria necessário* como faculdade cognoscitiva, porque não se atuaria, conforme aquela hipótese, pela presença da evidência objetiva. O contraditório ou impossível não existe, nem pode existir; mas o *intelecto existe inevitavelmente*, como o sabemos infalivelmente em virtude da intuição na reflexão completa. Devemos, pois, *concluir criticamente que o intelecto tem e não pode não ter, no estado da certeza, sua perfeita atuação, a evidência objetiva como motivo essencial e, por isso, como motivo último e universal* de seu firme determinar-se racional.

3.º — TIPOS DE CERTEZA

Considerando que a *evidência objetiva* — necessidade objetiva inteligível — *pode ser conhecida* no juízo certo *com menor ou maior perfeição*; tendo em vista o fato de que a evidência objetiva *pode exercer o seu poder motivante com menor e maior eficácia em relação ao homem concreto*; sabendo que a *necessidade moral, a necessidade física e a necessidade absoluta motivando diversificam as certezas*, a presente investigação crítica *deve ter algumas dilucidações complementares, referentes a tipos de certezas*. Estas dilucidações contribuem muito para *aprofundar a gnosiologia crítica da cer-*

teza, bem como para superar a grave crise atual, referente às supremas certezas da existência humana, na perspectiva da urgente construção de uma válida filosofia do humanismo, pluridimensional, que exige uma sólida fundamentação gnosiológica.

3.1. Certeza natural e científica

As investigações gnosiológicas feitas referiram-se com frequência às certezas naturais. O que elas são? A certeza é *natural*, quando se conhecem espontaneamente, com uma atenção suficiente, os seus motivos, que excluem o medo de errar, porém, *sem explicitar o valor daqueles motivos* e sem ter a habilidade para *responder diretamente às dificuldades*, que a impugnam. Estamos neste caso no plano de uma plena espontaneidade intelectual. A certeza neste caso chama-se *natural*, porque promana espontaneamente da *natureza do intelecto*, que consiste em *conhecer, conformando-se ao real*. Como um exemplo ilustrativo serve neste caso a *gnosiologia implícita*, que contém as certezas daquele tipo em relação à existência do eu, do intelecto como faculdade cognoscitiva, de vários estados mentais em relação ao conhecimento da verdade etc.

A *certeza científica* é aquela que proporciona um conhecimento explícito e distinto dos respectivos motivos e o poder de responder diretamente às dificuldades movidas em contrário. Como exemplos neste caso servem, entre muitos outros, aquelas certezas gnosiológicas, que são explicitadas pela quinta investigação, ressaltando criticamente os requisitos necessários, referentes ao sujeito cognoscente.

A *diferença* entre a certeza científica (metódica) e a certeza natural (espontânea) *não* consiste na firmeza e no valor dos motivos considerados em si, *mas só* no modo de conhecê-los, que é mais perfeito no caso da certeza científica e menos perfeito na certeza natural, que se chama também *vulgar, direta, comum*.

A esta altura convém ressaltar criticamente o que segue.

A *certeza natural*, também nos pontos que se referem à filosofia, oferece uma *certeza autêntica*, porque ela contém um tal conhecimento dos motivos, que garante a exclusão da possibilidade do contraditório. O valor de tal certeza não fica prejudicado pela incapacidade de justificar expressamente a persuasão, porque ela está baseada numa *motivação suficiente*. A certeza científica acrescenta só a *passagem do conhecimento "claro-confuso" ao conhecimento "claro-distinto"*. Também a incapacidade de defender *direta-*

mente a certeza não a destrói na sua autenticidade, porque há no caso uma motivação *objetiva*, que fundamenta o conhecimento suficiente. O intelecto no seu processo espontâneo é *naturalmente crítico*. Como tal, ele não afirma e não nega sem motivos válidos, bem como rejeita as dificuldades contra a certeza *indiretamente*, porque vê que elas se opõem àquilo que é. Este respeito do autêntico realismo crítico às certezas naturais não o desprestigia, porque ele, assumindo-as no seu acervo gnosiológico, *explicita e declara*, respectivamente, o seu valor cognoscitivo. É *consistente*, pois, o realismo crítico *natural*.

Não devemos, pois, *exagerar* o valor da ciência, como, por outro lado, não devemos desvalorizá-la. Estando no *justo equilíbrio*, devemos reconhecer que a ciência, qualquer que ela seja, *não é o fim último* da pessoa humana, *mas é um meio*, que, devendo servir ao homem, o ajuda a descobrir, nas suas elevações profundas, a *Realidade Suprema de Deus*, Sumo Valor, Quem *não destrói* a dignidade humana, *mas a fundamenta* como Fonte Última da felicidade.

Além disso, o realismo crítico natural ressalta o valor do "*senso comum*" ou o "*senso do gênero humano*". Ele promana da mesma natureza do intelecto, que consiste em conhecer adequando-se ao real. Não há outra explicação válida a respeito. A natureza cognoscitiva do intelecto, como a história, mestra da vida, ensina, *nunca é deficiente nos pontos mais fundamentais do conhecer e do agir* do homem. A mesma história ensina que a especulação filosófica de tantos tinha *verdadeiras aberrações*, como, por exemplo, o ceticismo universal, o relativismo gnosiológico universal etc. Precisamente daí decorre a razão por que devemos *valorizar muito as certezas naturais*, explicitando-as, declarando-as, sistematizando-as e defendendo-as.

3.2. Certeza necessária e livre

Considerando que o intelecto é uma faculdade necessária e não livre, como a vontade, é possível falar da *certeza livre*? — eis o *problema*.

Esta questão tem a sua resposta no fato de que a certeza não é um ato intelectual isolado, mas pertence à pessoa humana concreta, considerada como um todo existencial, que admite, às vezes, na unidade do nosso eu um *influxo da vontade livre*, não para suprir a insuficiência especulativa dos motivos, mas para *remover os obstáculos* de ordem prática, contrários à suficiência da motivação encontrada, permitindo assim ao intelecto ter legitimamente o ato da certeza. Precisamente, neste sentido, como será devidamente expli-

cado em seguida, a investigação trata da certeza livre, projetando assim uma luz nova sobre a consideração de sua natureza noética, sem eliminar a certeza necessária e o papel da evidência objetiva, na gênese da certeza.

A certeza é *necessária* quando o intelecto, após examinar suficientemente os motivos teoricamente válidos para fundamentar o juízo certo, dá imediatamente, sem nenhum obstáculo, o seu assentimento ao respectivo enunciável. Que isto acontece, sabemos pela *experiência*. Quem tem algum exercício da vida intelectual, sabe bem que nós entendemos muitas vezes o real com *tanta evidência* que o intelecto não pode negar o seu assenso espontâneo — emite logo o juízo. A razão disso decorre da mesma inteligência, que sendo por sua natureza uma *faculdade necessária*, age espontaneamente, sem ser obstaculada no seu processo. Quando descobre, refletindo, que assim como está apresentado, é e não de outra maneira, que assim, como a simples apreensão apresenta, *pode ser* e não de outra maneira, o intelecto, não perturbado pela vontade, dá imediatamente o assentimento. *Exemplos*: $2 \times 2 = 4$; o homem é mortal; o todo é maior que sua parte etc.

Porém, a *experiência* ensina também que não sempre acontece isto. Há casos de *certezas livres*, quando, conhecidos suficientemente os motivos, que bastam para que o intelecto dê o seu assentimento, se requer ainda, por razões práticas, que a pessoa concreta, o nosso eu exerça, através do poder de sua vontade, um influxo, como foi dito, para que resulte de fato a respectiva adesão intelectual à verdade. Neste caso há a *certeza livre*, que se caracteriza, na sua autenticidade, por estas duas exigências: 1.º — os motivos devem ser teoricamente suficientes; 2.º — o *influxo da vontade deve ser próximo e direto*, exercido *depois* do conhecimento da suficiência da motivação para julgar com validade.

Quando a influência da vontade *precede* este conhecimento, como se verifica no caso do amor à verdade, da pureza do coração, do empenho para vencer a preguiça, a fim de promover, aplicar-se à investigação etc., a certeza pode ser necessária, dependendo do assentimento intelectual unicamente dos motivos teóricos. O caso da certeza livre é *diferente*, porque o influxo da vontade se verifica *não antes*, mas *só depois* do conhecimento dos motivos teoricamente suficientes, para aderir à verdade conhecida com certeza. Há casos, como a experiência atesta, desta intervenção *direta e próxima* para gerar as certezas livres. Eis alguns casos ilustrativos!

Caso do cientista. O processo demonstrativo no campo das ciências é, não raro, muito complexo. Resultando a conclusão bem

estabelecida e convincente, permanece nestes casos às vezes alguma *ansiedade* quanto ao valor do processo. Deve intervir então a vontade para *remover* aquele medo. Este influxo da vontade livre, que faz surgir a certeza autêntica, é *próximo e direto*.

Caso da conversão. Acontece, às vezes, que a pessoa, que se converte à verdadeira religião, conhecida como tal, é impedida no seu caminho *pelo medo* de uma vida mais severa etc. Neste caso o convertido deve exercer um influxo da vontade, *próximo e direto*, para superar o mencionado medo.

Aquele influxo da vontade, próximo (não remoto) e direto (não mediato) é *legítimo* nos casos da certeza livre, *porque* o intelecto não fica oprimido, mas *ajudado*, sendo que o influxo volitivo é para que o intelecto *aceite o que é evidente*, isto é, o seu *próprio bem*. É a pessoa concreta — o nosso eu — que julga e não apenas o intelecto. Ela pode servir-se legitimamente da vontade *em favor do intelecto*, promovendo-o no seu processo, para que ele não seja obstaculado a *conquistar, fiel a si mesmo, as certezas* e enriquecer-se assim cientificamente.

3.3. Certeza metafísica, física e moral

O presente assunto é vasto e importante, que exige uma investigação especial. A presente investigação crítica apresenta com brevidade o assunto, visando a respectiva integração gnosiológica.

A *certeza metafísica* é aquela que tem por *motivo a necessidade absoluta* e exclui o contraditório como *totalmente impossível*. Numa análise breve desta definição esclarecemos, antes de tudo, que a *necessidade absoluta* significa algo que *é assim e nunca pode não ser assim*, não admitindo a exceção em nenhuma hipótese. Esta necessidade emerge das *relações primordiais da realidade*, que se fundamentam nas *essências mesmas* das coisas. Por isso, ela exclui o contraditório como *totalmente impossível*, que significa uma tal *repugnância interna*, que não pode ser realizada em nenhuma hipótese. Resulta, pois, que a certeza metafísica é *muito perfeita*. Alguns *exemplos*: o contingente tem a causa eficiente, o todo é maior do que a sua parte, Deus é etc.

A *certeza física* é aquela que tem por *motivo a necessidade física* e exclui o contraditório apenas como *fisicamente impossível*. Antes de tudo, ocorre esclarecer que a *necessidade física* significa aquela determinação para algum modo de agir, que promana da *natureza física* das coisas, de maneira que, verificado tudo, que se

requer para agir neste domínio, a ação deve efetuar-se. A *natureza física* é a natureza das coisas considerada *em relação às operações*. Neste setor da realidade é *possível*, falando *absolutamente*, a exceção, porque o Autor da natureza, como a metafísica o evidencia competentemente, sob todos os aspectos, pode suspender a aplicação da lei natural em algum caso concreto. Fisicamente, com forças das causas segundas, isto não é possível. *Fisicamente impossível*, pois, é o que, vigorando as leis naturais, não pode se verificar. *Fisicamente possível* é o que, vigorando as leis naturais, pode verificar-se, como, por exemplo, digerir o alimento. O *contraditório* neste domínio é só fisicamente impossível, não absolutamente. Nenhuma criatura pode suspender a aplicação da lei física nos casos concretos. Deus, por um motivo superior, o pode: é o Autor do universo e de suas leis e age racionalmente, em vista dos valores superiores de moralidade e de santidade. A certeza física é uma *certeza autêntica*, porém hipotética, pois depende da hipótese de que Deus não agirá em contrário na natureza que fez, isto é, não suspenderá a aplicação de tal ou tal lei natural nos casos concretos. *Exemplos*: este livro, lançado no fogo, será queimado; esta pedra, abandonada no ar, cairá; João, querendo andar sobre as águas do lago, afundará etc. A certeza física, pois, *não é* sobre a existência das leis físicas, que regem o universo, mas sobre a aplicação destas leis, que exigem os seus efeitos nos casos concretos.

A *certeza moral* é aquela que tem por *motivo* a necessidade moral e exclui o contraditório como *moralmente impossível*. Analisando brevemente a noção desta certeza, a investigação ressalta, antes de tudo, o que é a *necessidade moral*. É aquela, que está fundada nas *inclinações primordiais* da natureza racional orientada para o bem de tal modo que a exceção não pode verificar-se humanamente senão fazendo violência àquelas tendências naturais fortíssimas. Esta necessidade promana, pois, das *leis naturais morais*, isto é, daquele conjunto das inclinações naturais, por meio das quais o Autor das criaturas — Deus Criador — dirige os homens e os povos para o seu bem individual e social específico. A certeza moral é hipotética, porque ela depende da condição, que é a seguinte: se a vontade livre não violar a lei moral neste ou naquele caso concreto. *Exemplos*: esta mãe ama o seu filho Mário; este cidadão ama a sua pátria etc.

Os tipos de certeza constituem *três graus* da certeza e não três espécies do mesmo gênero. A *certeza metafísica* ou absoluta é *perfeita*. As certezas *física* e *moral* são certezas *imperfeitas*, porém válidas no seu âmbito. Daí surge o *problema* crítico: podemos ou não

estar certos com autenticidade de que os casos concretos da aplicação das leis físicas e morais nos oferecem verdadeiras certezas?

A *resposta crítica* a este problema é *afirmativa*, pois podemos ter *casos de certezas puramente físicas e morais*. A *certeza física* surge da necessidade, que vigora entre as causas naturais e os seus efeitos. A *certeza moral* surge da necessidade, que vigora entre as causas livres e os seus efeitos. Estas certezas *não são opiniões* baseadas nas probabilidades. Elas são *certezas autênticas* neste sentido: a certeza física e a certeza moral não são certezas sobre a *existência* das leis físicas e morais, nem são certezas sobre os *fatos já realizados* e presentes, como, por exemplo, este fogo queimou este livro; este homem disse a verdade etc. Aquelas certezas referem-se aos fatos ainda não realizados, exigindo a aplicação de alguma lei física e moral concretamente, nos casos singulares, em tais ou tais circunstâncias, *em virtude* do agir natural das coisas físicas e dos homens, como ilustram os exemplos acima indicados. Nestes casos da certeza física e moral verificam-se *dois elementos necessários* para que resulte a certeza genuína: 1.º — o *elemento positivo* — a necessidade física e moral respectivamente, que estabelece a firmeza da mente, excluindo o medo de errar; 2.º — o *elemento negativo* — a ausência dos motivos em contrário, claramente conhecida, isto é, naqueles casos devemos *conhecer claramente que não há motivos para que Deus suspenda a aplicação das leis físicas* neste ou naquele caso; que *não há motivos* para que esta vontade abuse de sua liberdade e viole a lei moral. Verificadas estas condições, criticamente exigidas para que haja uma certeza autêntica, afirmamos que *podemos ter casos de certeza física e de certeza moral*. Precisamente, nestas certezas está baseada, em grande parte, a nossa vida *prática* e *teorética*.

Concluindo a presente investigação crítica, é forçoso afirmar que ela faz entender a fundo a natureza noética da certeza ao ressaltar a evidência objetiva como o seu último e geral motivo, relacionando-se concretamente com o homem todo. O homem vive numa busca permanente da luz e da paz, que a certeza lhe traz na sua pureza, ligando pluridimensionalmente a vida e a cultura à *verdade* e à *realidade*. A gnosiologia crítica presta assim um serviço *altamente positivo* no mundo atual, atribulado por tantos negativismos em relação à certeza. Ela contribui assim, natural e multiformemente, para libertar o homem de hoje das *pseudocertezas*, difundidas por tantas *ideologias* militantes, totalizações radicais das visões parciais da realidade. Indicando os horizontes da certeza autêntica e fazendo descobrir as suas raízes, esta investigação crítica leva eficazmente também para superar o *sincretismo*, um fenômeno carac-

terístico dos dias atuais, posição que acumula diversas concepções alheias, sem examinar se elas têm títulos de certeza. A reflexão crítica desenvolvida sobre a certeza, que se dá naturalmente, liberta o homem também do *ecletismo*, uma atitude superficial, hoje também freqüente no campo filosófico. O eclético, atraído pelos resultados do pensamento alheio, relaciona o que lhe parece certo, sem se empenhar no exame crítico sério, para ver se os fragmentos aceitos podem entrar legitimamente no conjunto orgânico das certezas fundamentais e sintonizar com a evidência objetiva, à qual a certeza se liga estruturalmente. A gnosiologia crítica da certeza leva o eclético para as profundidades, fazendo *descobrir o vínculo* que a mente encontra *com o real* através da transparência racional cativante, oferecida pela certeza de diversos tipos. Este vínculo é tão forte, tão fundamental, tão fecundo e salutar, que *só ele possibilita e garante uma racionalidade sólida e ordenada*, a paz intelectual, de que precisam hoje, com urgência, a vida e a cultura, como de uma *fonte regeneradora*, a fim de poder construir o *autêntico humanismo*, que é pluridimensional e largamente aberto aos valores do Cristianismo.

4.º — SUBSÍDIOS BIBLIOGRÁFICOS APROVEITADOS E ÚTEIS PARA A PESQUISA

- 1 — J. M. de Alejandro, o.c., pp. 178-203.
- 2 — Morandini, o.c., pp. 267-278; *Ricerche sulla verità*, Roma, PUG, 1971, pp. 102-109.
- 3 — Al. Naber, o.c., pp. 216-226.
- 4 — Ni Napoli, o.c., pp. 252-256.
- 5 — Cerruti, o.c., pp. 11-28.
- 6 — Bernard J. F. Lonergan, o.c., pp. 313, 454, 595, 682, 751, 761.
- 7 — Roger Verneaux, o.c., pp. 136-148.
- 8 — Stanislavs Ladusāns, Coord., *Pensamento Parcial e Total*, Ed. Loyola, São Paulo, SP, 1977, 294 p.
- 9 — Stanislavs Ladusāns, *Originalidade Cristã da Filosofia*, Presença, Rio de Janeiro, 1986, 4.ª ed., 85 p.
- 10 — Marcello Azevedo, *Leste Europeu*, Edições Loyola, São Paulo, SP, 1991, 159 p.

Oitava Investigação

Investigação crítica sobre o princípio de não-contradição como requisito da possibilidade da certeza.

Após estabelecer, criticamente, que a evidência objetiva constitui o motivo último e geral da certeza, não tudo ainda foi esclarecido: o princípio de não-contradição tem uma grande importância a respeito. A reflexão gnosiológico-crítica deve, pois, continuar para considerar a função deste princípio — lei primordial da mente e do ente (real) — *na gênese do juízo certo*. Com o intuito de completar a reflexão crítica referente à natureza noética da certeza, a presente *investigação procede por seguintes etapas*: 1.ª — o respectivo problema; 2.ª — a solução deste problema; 3.ª — um breve diálogo crítico com os neopositivistas.

1.º — O RESPECTIVO PROBLEMA

Dado que a certeza é um assentimento firme da mente que julga e nos coloca, por conseguinte, no *plano do juízo*, a investigação põe a seguinte *pergunta*: existe ou não, além do real (ente), primeiro e fundamentalíssimo inteligível na ordem da primeira operação da mente, *um juízo fundamentalíssimo*, que *influencie efetiva e universalmente* os juízos certos? Existe ou não, com outras palavras, *um juízo dos juízos, princípio dos princípios, verdade das verdades*, que tenha o *poder de motivo essencial*, ao lado do ente (real) inteligível — evidência objetiva — para constituir efetivamente os juízos certos, *figurando* desta maneira como *auxiliar da evidência objetiva* na explicação da possibilidade noética da certeza? — eis um *problema novo*.

Resolvido, este problema nos levará a descobrir no princípio de não-contradição a força do *motivo essencial auxiliar* da certeza,

harmonizando assim com a asserção criteriológica de que a evidência objetiva é o motivo *essencial último*, principal, de todas as certezas, portanto também da certeza do princípio de não-contradição.

2.º — A SOLUÇÃO DO PROBLEMA

Aproximando-se gradativamente à solução do problema enunciado, a investigação esclarece, antes de tudo, os respectivos termos.

Qual o significado do *princípio de não-contradição*? A investigação *não adota o termo “princípio de contradição”*, porque um tal princípio *não existe*. Não existe um princípio que estabeleça a contradição na mente e no ente, mas, sim, *existe o princípio*, fundamentalíssimo, que *elimina a contradição na mente e no real*. Por isso, a investigação denomina este princípio como *princípio de não-contradição*.

Que significa exatamente este princípio? Ele tem dois sentidos: ontológico e lógico.

O *sentido ontológico* refere-se ao ente (real) e estabelece que *o ente não pode ser e não ser simultaneamente e segundo o mesmo aspecto* (em latim: *ens non potest simul et secundum idem esse et non esse*).

A *oposição de termos*, eliminada pelo princípio, é *contraditória: ser e não ser*. Por isso, o princípio é denominado de “*princípio de não-contradição*”.

Em que sentido o princípio não admite a oposição contraditória: *ser e não ser*?

Primeiro, no sentido *transcendental*, porque o princípio exclui a mencionada contradição referindo-se ao ente (real) em toda a extensão. O princípio tem, pois, *a mesma extensão do ente*: transcendental ou comuníssima.

Segundo, o sentido deste princípio é *muito forte*, pois ele assevera a *impossibilidade absoluta*: “o ente não pode”.

Terceiro, a oposição, que não se admite como absolutamente impossível, é a *oposição contraditória*: ser e não ser.

Quarto, o sentido forte de impossibilidade do princípio tem duas determinações: “*simultaneamente*” e “*segundo o mesmo aspecto*”. “Simultaneamente” significa no caso não só o tempo, mas se estende também às coisas *não-temporais*, à ordem extratemporal.

“*Segundo o mesmo aspecto*”, isto é: *segundo o mesmo ponto de vista*. Exemplo: João não pode ser douto e não ser ser douto ao mesmo tempo.

Podemos, pois, expressar o sentido do princípio de não-contradição com outras palavras dizendo: *aquilo que é, enquanto é, não pode simultaneamente não ser*.

O princípio de não-contradição afirma, pois, a *identidade do real, removendo a sua negação*. Por isso, o princípio de identidade *não difere* do princípio de não-contradição. O princípio de *identidade* é formulado assim: aquilo que é, é e aquilo que não é, não é. Entendido deste modo, ele significa o mesmo que diz o princípio de não-contradição. Por quê? A razão disso é a seguinte: primeiro, o *sujeito* do princípio — ente ou real — é *positivo*; segundo, a *dupla negação*, que se encontra na enunciação do princípio — *não pode ser e não ser* — equivale ao *significado positivo*. Daí, pois, resulta a *justificação da enunciação do princípio como positivo*: significar algo de positivo e idêntico por meio de duas negações é *conatural para o homem*, é tipicamente humano, como isto é ilustrado por tantos exemplos da nossa vida intelectual espontânea. *Afirmando fortemente* a identidade, recorreremos espontaneamente à forma usada pela enunciação do princípio: *o ente (real) não pode ser e não ser simultaneamente e segundo o mesmo aspecto*. Isto ressalta que o ente (real) é *necessariamente* idêntico a si mesmo.

Omitindo a *necessidade*, não resulta o significado *genuíno* do princípio. Esta omissão caracteriza a gnosiologia dos empiristas. *Exagerando a necessidade* do princípio, como o fez Parmênides, quando sustentou, que “o ente é” — omitindo a cláusula “enquanto é” ou “segundo o mesmo aspecto”, resulta a *negação de toda a contingência* das coisas, que se dá inegavelmente, diagnosticada pelos sinais manifestativos da contingência, que a experiência atesta claramente. Para evitar estes dois extremos errôneos e salvar o seu significado autêntico, o princípio de não-contradição, vem definido na forma indicada acima.

Também o “*princípio do médio excluído*” — cada coisa é ou não é, não admitindo-se o médio, *não se distingue do princípio de não-contradição*. Por quê? A razão é que a forma da enunciação — cada coisa é ou não é — é *disjuntiva*, e, por isso, *posterior* à enunciação simples.

No *sentido lógico*, o princípio de não-contradição significa o seguinte: *não se pode simultaneamente afirmar e negar do mesmo sujeito o mesmo predicado*. Exemplo: não podemos dizer que o

Brasil existe e não existe, ao mesmo tempo. Isto, pois, significa que o dito princípio *rege a mente*, isto é, é uma norma, à qual o intelecto deve sujeitar-se inevitavelmente. É a *lei do intelecto* e não só a lei primordial da realidade.

O princípio de não-contradição é a *lei do ente* (real). Isto significa que este princípio vigora na realidade *independentemente* do intelecto, mesmo se o homem não o conhecesse. Ele é *antes* a lei do real e só *depois* é a lei do intelecto. Isto significa que o princípio é a lei da mente *dependendo* da realidade: ele é a lei do intelecto, *porque* é a lei do real.

O mencionado “antes” significa, pois, a *prioridade*: 1.º — a prioridade *no tempo*, porque antes de conhecermos o princípio, ele já vigorava na realidade, que sempre é ela e não não-ela, isto é, o real (ente) é idêntico a si mesmo; 2.º — o “antes” significa a prioridade também *na ordem da dependência real* do nosso conhecimento, porque o nosso conhecimento do princípio *depende* da *determinação*, que se *verifica, em virtude desse princípio, no real, preexistente* ao conhecimento.

O princípio de não-contradição, entendido desta maneira, exerce a *influência efetiva* noeticamente na gênese de todo e qualquer *juízo certo*, pois ele é o *primeiro* juízo e *fundamentalíssimo*, já no primeiro contato intelectual consciente do homem com o real (ente), embora ainda não formulado expressamente. Por conseguinte, aquela influência do princípio é *implícita*. Como um juízo *virtual*, ele *possibilita*, com o seu influxo, a certeza, *sem eliminar a evidência objetiva* como último motivo do juízo. É o ente (real), apreendido intelectualmente — evidência objetiva —, que fundamenta também a certeza do princípio de não-contradição, como resultará bem claro na reflexão gnosiológica subsequente.

Como *motivo*, o princípio de não-contradição concorre efetivamente num *sentido auxiliar*, complementar. Isto deve ser entendido gnosiologicamente da *seguinte maneira*. *Depois da virtude* da evidência objetiva, exercida *efetiva e ultimamente* no conhecimento certo da verdade, está sempre *presente*, universalmente, também a *virtude eficiente*, no sentido noético, do *princípio de não-contradição*, enquanto *elimina o oposto como impossível* e, por conseguinte, *o medo de errar*. Com outras palavras, clarificando mais o assunto: conhecendo que *assim*, como está apresentado pela simples apreensão, “é”, “não é”, “pode ser”, estamos perante a *virtude da evidência objetiva*, descoberta pela reflexão completa, que, como motivo essencial, *possibilita última e principalmente o juízo certo*:

e entendendo que “é”, “não é”, “pode ser”, “não pode ser” e “*não de outra maneira*” — eis a *virtude eficiente do princípio de não-contradição*, exercida na mesma reflexão de uma maneira implícita, que *concorre para o mesmo efeito*, isto é, para constituir o *juízo certo, como motivo essencial auxiliar*.

Afirmando que a virtude do princípio de não-contradição influencia efetiva e universalmente para constituir, no sentido explicado acima, os juízos *certos*, isto é, para *possibilitar a certeza*, a presente reflexão gnosiológica *não asseve que este princípio constitui uma premissa*, da qual se deduz todo o juízo certo, que não é aquele princípio. Se fosse assim, isto é, se este princípio fosse a *premissa* para estabelecer os nossos juízos, *não existiriam os juízos imediatos além de um só*, isto é, além do princípio de não-contradição. Porém, *existem* outros juízos imediatos e *tantos*. É óbvio que o princípio de não-contradição pode figurar *também* como premissa, entrando num silogismo. A investigação não exclui isto.

Dito isto, resulta claro o *sentido da investigação*. Ela explicita a *presença implícita* deste princípio em todos os juízos certos, que ilumina: o *princípio de não-contradição*, sem que se explicita no processo da constituição dos juízos certos, *é presente, como implicitamente conhecido, exercendo, assim, uma virtude eficiente, que influencia os nossos juízos certos, possibilitando deste modo a certeza*, num sentido *auxiliar e complementar*, como acima foi explicado.

O processo da explicitação argumentativa tem *quatro articulações* gnosiológico-críticas.

A *primeira articulação* é a seguinte: o *princípio de não-contradição é conhecido naturalmente*.

O homem conhece *naturalmente* o princípio de não-contradição, *porque* a verdade, conhecida naturalmente com certeza, o *implica necessariamente*.

Foi gnosiologicamente esclarecido já que o conhecimento certo da verdade não é o *privilegio do filósofo*, ressaltando que o homem conhece a verdade com certeza também na vida intelectual espontânea, naturalmente.

As certezas naturais *implicam necessariamente* o princípio de não-contradição, *porque* a afirmação e a negação do juízo dependem desta *intelecção*: não podemos *afirmar* o P (predicado) do S (sujeito) senão *entendendo* que o P, *quando convém ao S, exclui a não-conveniência*; não podemos *negar* no juízo o P do S *senão en-*

tendendo que a sua não-conveniência *exclui a conveniência*. É, pois, a influência ou a *aplicação do princípio de não-contradição*, que possibilita a determinação firme ou a *certeza de todos os juízos verdadeiros*, sejam eles naturais (espontâneos), sejam científicos (metódicos).

Dado isto, devemos *afirmar criticamente* que temos um *entendimento natural deste princípio*, porque a sua *aplicação* nos juízos verdadeiros e certos não pode verificar-se senão *conhecendo suficientemente a verdade aplicada*. Ninguém pode aplicar cognoscitivamente algo que não conhece.

Quando, em que ano, em que mês, em que dia, em que hora, onde foi que cada um de nós concretamente adquiriu o conhecimento natural espontâneo do mencionado princípio? Ninguém de nós se lembra disso. O gnosiólogo-crítico, filosofando sobre a explicação da possibilidade da certeza, *não precisa* desta lembrança, que não se dá. Ele estabelece a sua asserção crítica em virtude de uma *reflexão inteligente*, que é a seguinte: *conhecemos naturalmente a verdade com certeza; dado que nenhum juízo certo é possível sem que se aplique o princípio de não-contradição*, segue-se logicamente que este princípio é conhecido já *antes e naturalmente*. Ao entrar pela primeira vez em contato com o real (ente), tendo o uso da razão, o homem conhece, na reflexão completa, não só o que é real (ente), *mas também*, imediatamente e com *facilidade espontânea*, de um modo *indutivo*, aquela *lei primordial*, que rege o real. O real, manifestando-se na sua inteligibilidade evidente neste ou naquele ente concreto conhecido, *manifesta*, precisamente *à luz da evidência havida*, aquela lei que o governa primordialmente e que *concorre sempre*, juntamente com a evidência objetiva, *auxiliando-a*, para *fundamentar e possibilitar a certeza*. Isto se verifica, como foi dito, *no momento* quando a pessoa possui o *uso da razão* e, por conseguinte, chega a exercer a *reflexão completa*. Este “diálogo”, ciente e consciente, com a realidade, que cada um de nós teve normalmente e o continua tendo, é *suficiente* para afirmar criticamente que o princípio de não-contradição é conhecido *natural e indutivamente*, concorrendo imediatamente para auxiliar a gerar a certeza dos juízos verdadeiros. Conhecendo naturalmente *este ente* concreto, conhecemos logo implicitamente o *ente*, bem como o princípio *primordial* que o rege.

A *segunda articulação* da declaração argumentativa é a seguinte: *o princípio de não-contradição fundamenta os juízos certos estabelecendo a determinação na mente*.

O juízo certo não pode se originar senão sendo *determinado* na sua inteligibilidade. A *indeterminação* da mente é a *dúvida*, oposta à determinação — certeza. Fazendo “ver” ao intelecto que assim, como está apresentado pela simples apreensão é, não é, é possível, não é possível *e não de outra maneira*, o princípio de não-contradição, em virtude deste seu influxo exercido, *estabelece a determinação firme na mente*, salvando-a da *dúvida*, flutuação entre as duas partes contraditórias. O princípio manifesta-se, pois, como uma *lei rigorosa da mente*, enquanto a cada um de nós, ao exercer o juízo, faz “ver” eficientemente que o inteligível conhecido é *este e não outro qualquer*. Assim e só assim pode resultar a certeza: a *determinação na mente*. Afirmando a conveniência do P ao S, exclui-se decididamente a sua não-conveniência; estabelecendo a não-conveniência do P ao S, exclui-se firmemente a sua conveniência.

Sendo o princípio de não-contradição a lei de determinação da mente, ele *não pode ser negado sem que implique uma determinação*, porque toda e qualquer negação *significa alguma determinação*. Na negação do mencionado princípio implica-se, pois, a sua *afirmação*: a negação, para que tenha um sentido, não é não-negação, isto é, a negação é negação e não qualquer outra coisa. Precisamente, isto é *implicar* o princípio de não-contradição, como um *requisito essencial* da gênese da certeza.

A *terceira articulação* da declaração argumentativa é a seguinte: *o princípio de não-contradição possibilita a certeza, porque a determinação que estabelece na mente se encontra antes na realidade*.

A segunda articulação da presente explicitação argumentativa já esclareceu de algum modo que a *determinação da mente* resulta, porque ela depende da respectiva *determinação do ente*. Nesta perspectiva a *razão* da asserção crítica é a seguinte: pela reflexão completa, que gera o juízo certo, a mente descobre que *assim*, como está apresentado pelo seu pressuposto, *é, não é, pode ser, não pode ser e não de outra maneira*, removendo, respectiva e decididamente, o contraditório, numa dependência da realidade determinante. Isto significa que o princípio de não-contradição é “*encarnado*” no real: *rege o real*, estabelecendo a determinação ou identidade na realidade *antes*, e *só depois*, dependendo da determinação real, estabelece a determinação *na mente*, possibilitando assim, *de uma maneira objetiva, a certeza*.

O que foi estabelecido criticamente *de uma maneira positiva*, podemos *confirmar indiretamente*: se o princípio de não-contradição fosse a lei do ente porque é a lei da mente, *o sujeito pensante*

seria o motivo essencial da certeza. Isto não pode ser em virtude da investigação crítica anterior, que estabelece competentemente que a evidência objetiva é essencialmente o motivo último e geral da certeza. Resulta, pois, criticamente, que o princípio da não-contradição é a lei da mente, porque é a lei do ente e não a lei do ente, porque é a lei da mente. Resulta, pois, que o *impensável é impossível*.

A quarta articulação da declaração argumentativa é a seguinte: *o princípio de não-contradição possibilita todo o juízo certo, porque afasta o medo de errar*.

Sabemos que a certeza é o firme assentimento à verdade conhecida evidentemente, *sem medo de errar*. Tendo presente o que foi estabelecido criticamente nas três articulações anteriores, resulta a asserção crítica de que o afastamento daquele medo resulta no juízo certo, *porque* o princípio de não-contradição, presente na mente como um *entendimento implícito, claro, fácil e firmíssimo, exerce o seu poder eficiente e não nos permite* aceitar a *simultaneidade de um “ser” e de um “não ser”, respectivamente, sob tal ou tal ponto de vista*.

Concluindo, pois, podemos afirmar que o princípio de não-contradição *contribui essencialmente*, ao lado da evidência objetiva, para *fundamentar a ciência humana integral*, repercutindo, por conseguinte, para *alicerçar noeticamente a vida e a cultura*. Esta afirmação é criticamente justificada, *porque* o princípio de não-contradição, sendo a *lei transcendental* do ente (real), é a *lei transcendental do intelecto na estruturação da certeza*. Ele é conhecido *natural* e implicitamente, sendo implicado *necessariamente* por todo o juízo certo e estabelecendo na mente uma *determinação firme*, que afasta todo o medo de errar. Com razão, *Aristóteles* o propugnou como o *princípio dos princípios*, ressaltando o seu primado entre todos os outros e formulando-o assim: “idem simul inesse et non inesse eidem et secundum idem impossibile est” — Met., IV (Gamma), c. 3; 1005b 19-20. Serviu-lhe este princípio para *refutação do ceticismo*. Perene no seu valor, o princípio *vale também para a mente no tempo presente*, tão sedento de persuasões firmes, possibilitando como requisito indispensável a certeza e servindo para rejeitar o ceticismo hodierno, negação da certeza.

3.º — UM DIÁLOGO CRÍTICO COM OS NEOPOSITIVISTAS

Os neopositivistas radicais consideram todos os axiomas como *convenções livremente estabelecidas*. Eles estendem esta concepção a todos os princípios. Por isto, esta posição radical chama-se *con-*

vencionalismo. Ela é uma teoria gnosiológica, segundo a qual a *necessidade* em todo e qualquer momento lógico do nosso conhecimento depende da *livre* aceitação de algumas regras — princípios ou axiomas — *como num jogo*. Estabelecendo algum sistema de axiomas, *deduzem-se as conclusões*.

Que significa esta concepção gnosiológica? Ela significa que *não* se afirmam os axiomas como evidentes em si, *mas* só que, se estes axiomas livremente se estabelecem, resultam tais ou tais conclusões.

Respondendo criticamente, não negamos as deduções e construções, que podem ser obtidas desta maneira. Negamos, porém, o “jogo” na concepção da certeza e da verdade. Ressaltamos que o princípio de não-contradição *não é uma convenção livre*. Por quê?

A razão disso é que, quando afirmamos a *impossibilidade da simultaneidade de “ser” e de “não-ser”*, *não o fazemos livremente*, como por um divertimento, puro jogo ou prazer, procedendo por uma necessidade puramente subjetiva, em virtude de algum sentimento, hábito contraído ou por uma utilidade infundada, *mas o fazemos* intelectualmente, guiados por uma *necessidade objetiva*, vendo que o ente, independente de nós, não admite aquela simultaneidade de “ser” e “não ser”. Por isso o *princípio de não-contradição* — o ente não pode ser e não ser simultaneamente e sob o mesmo ponto de vista — *não se fundamenta na livre convenção humana ou no subjetivismo*. Ele transcende o subjetivismo cético.

A presente investigação esclarece criticamente *ainda mais*. Toda e qualquer convenção de algum axioma *não teria o mínimo sentido se*, juntamente com o tal axioma, *pudesse valer o contraditório*, isto é, se não valesse o princípio de não-contradição. Isto significa que este princípio é uma *condição necessária* para que seja possível toda e qualquer convenção. Por isso, o princípio *não pode ser fundado em alguma convenção*, que tenha um sentido.

Insistimos: na aceitação do princípio de não-contradição nos move a *necessidade objetiva*, isto é, o real, enquanto é, exclui o “não ser”, não porque ele é agora, nestas ou naquelas condições variáveis etc., mas exclui o “não ser” *unicamente porque é* no sentido em que é. Em virtude da penetração intelectual entendemos com toda a segurança que todo e qualquer ente, em qualquer lugar e tempo que seja, em qualquer condição em que se encontre, *não pode simultaneamente não ser* sob o mesmo ponto de vista. Esta exclusão de “não ser” para o que é não pode faltar em nenhuma

das condições. O princípio de não-contradição tem, pois, um *valor absoluto*, o valor necessário *transcendentalmente*.

O ente, enquanto é, exclui o “não ser”, não porque é este ou aquele ente, *ente tal*, mas o exclui *como tal*, por isso, *necessariamente* e, por conseguinte, *transcendentalmente*. É a *necessidade* que *fundamenta a universalidade* ou, melhor, no caso, a transcendentalidade e não contrariamente, como vem asserido no transcendentalismo apriorístico, de estilo kantiano.

No *ente tal* entendemos o *ente como tal*, e entendendo isso, entendemos *imediatamente*, com facilidade, que o *ente como tal não admite a possibilidade de ser e não ser* ao mesmo tempo e sob o mesmo ponto de vista, adquirindo assim o nosso eu a garantia para poder ter as verdadeiras certezas. Este princípio supremo é entendido *naturalmente*, sem ser formulado, como implícito nos juízos explícitos, verdadeiros e certos, que proferimos. Em seguida, ele é explicitamente enunciado, como já foi acima ilustrado. Trata-se, pois, de um processo *indutivo*, no qual descobrimos a *necessidade do nexa*, enunciado pelo princípio, um *nexa formal*, que é transcendentalmente válido, pois envolve o ente como tal.

4.º — SUBSÍDIOS BIBLIOGRÁFICOS APROVEITADOS E ÚTEIS PARA A PESQUISA

- 1 — Aristóteles, *Met.*, IV, cc. 3-8; IX, cc. 3,4; XI, 4-6; Post. Anal., II, 19.
- 2 — S. Tomás de Aquino, *In Metaph.*, IV, lect 5-17; XI, 4-6; S. Th. I-II, q. 94, a. 2; II-II, qu. 1, a. 7.
- 3 — Heráclito, *Fragm.*, 19.
- 4 — Suarez, *Met.* III, sect. 3.
- 5 — Tomás Alvira, *Metaf.*, Intr. III.
- 6 — Enciclopedia Filosofica, Centro di Studi di Gallarate, 3.ª ed., 1979, II, cc. 489-493.
- 7 — Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, ed. 3.ª, I, pp. 78-101.
- 8 — *Il problema del fondamento*, Atti, Sapienza, luglio-dic., 1973, pp. 455-462.
- 9 — J. M. de Alejandro, *Gnosiologia*, 1969, pp. 379-381.
- 10 — Fr. Morandini, *Critica*, 5.ª ed., pp. 35-40, 244-252.

Nona Investigação

Investigação crítica sobre o ceticismo universal como negação da certeza.

Podemos ou não conhecer a *verdade com certeza*? Podemos ou não ter a ciência *verdadeira e certa*? Pode ou não o homem *estar certo* que atinge o real? — eis as *perguntas graves*, que foram *respondidas positivamente* pelas investigações anteriores, quer do ponto de vista fenomenológico, quer do ponto de vista crítico. Elas constataam o *dado do conhecimento certo natural da verdade* e iluminam criticamente a *possibilidade noética de conhecer a verdade com certeza*, ressaltando a *capacidade intelectual* do nosso eu ciente e consciente, bem como a *evidência objetiva* e o *princípio de não-contradição*, como requisitos necessários daquela possibilidade.

Esta é a *resposta positivo-construtiva ao problema gnosiológico-crítico*, suscitado pela primeira investigação. Além desta resposta *direta* ao dito problema, o presente tratado gnosiológico pluridimensional, tendo em consideração a história, referente à questão gnosiológica, chega, na sua sistematização, a *confirmar, por um caminho indireto*, a mencionada resposta, analisando criticamente o *ceticismo universal* e as gnosiologias, que *logicamente se reduzem ao ceticismo*.

Nesta perspectiva a presente investigação crítica procede *considerando por etapas*: 1.º — o respectivo problema; 2.º — algumas noções introdutórias; 3.º — o ceticismo universal na história; 4.º — diálogo com os céticos; 5.º — o processo de saneamento do cético; 6.º — o resultado final alcançado.

1.º — O RESPECTIVO PROBLEMA

Ordenando sistematicamente a gnosiologia pluridimensional, a esta altura resulta um *problema novo*, que pode ser formulado assim: *o ceticismo universal, que propugna a dúvida universal como a única posição gnosiológica sábia, proclamando a renúncia a qualquer certeza e a qualquer possibilidade de conhecer a verdade com certeza, é aceitável ou não como uma resposta ao problema crítico do conhecimento? É aceitável ou não a proclamação do pontífice máximo do niilismo, F. Nietzsche, de que “não há absolutamente nenhuma verdade”, nenhuma certeza?...¹*

2.º — ALGUMAS NOÇÕES INTRODUTÓRIAS

Que significa o *ceticismo universal*?

Segundo a origem do nome ou *etimologicamente*, o ceticismo, σκεψις (sképsis), proveniente do verbo grego σκεπτομαι (sképtomai) — observo, estudo, pesquiso, examino — significa a atitude de pesquisa, reflexão, observação, exame.

Conforme o uso deste nome, o ceticismo significa a *profissão da dúvida universal, excluindo toda e qualquer certeza, mesmo a possibilidade de ter a certeza*.

Considerado como *fato*, o ceticismo universal é o *estado concreto mental* (psíquico), que existe na mente do cético que duvida de tudo.

Considerado como *doutrina*, o ceticismo universal é uma tese, que proclama a dúvida geral como legítima, aduzindo em favor desta teoria algumas razões para justificá-la.

Quais são estas *razões dos céticos*? São muitas, que os céticos apresentam às vezes com sutileza. O grego *Eneidesimo* codificou estas razões em dez “tropos”. Convém indicar algumas principais razões, porque elas são invocadas também pelos céticos de hoje.

1.ª — *Contradições* entre os filósofos e a diversidade das opiniões humanas. O fato da discórdia entre os homens no campo do pensamento é usado como argumento pelos céticos de todas as épocas. A este fato recorre também I. Kant.

1. F. Nietzsche, *Nachlass*, Werk III, K. Schlechta. München, p. 675.

2.ª — *Erros*, especialmente os enganos dos sentidos, alucinações, sonhos etc. Como podemos ter a certeza de que não sejamos enganados sempre? — perguntam os céticos.

3.ª — A *relatividade* do conhecimento: 1.º — cada coisa é relativa a todas as outras — *nada no universo é isolado* ou separável do conjunto das coisas; é impossível, pois, argumentam os céticos, *conhecer uma coisa sem conhecer todas as outras*; por conseguinte, eles concluem, é *impossível conhecer com certeza*, porque *não podemos conhecer tudo*; 2.º — o objeto conhecido é *relativo a um sujeito*, que é sempre um indivíduo concreto de uma certa constituição, idade, saúde etc.; por isso, argumentam, é impossível conhecer a coisa *em si*, independente daquela relação.

Invocando estas e ainda outras razões, os céticos *querem provar* que não podemos julgar nada com certeza.

Encontramo-nos, pois, perante uma posição gnosiológica muito *radical e extremista*, que suscita inevitavelmente a pergunta: *existiu mesmo uma tal posição intelectual? Existe ela hoje? A resposta a esta pergunta é inequívoca: o ceticismo universal existiu e existe também hoje*. Os casos concretos mostram que, *abandonando as certezas naturais e o bom-senso*, o ceticismo universal constitui *uma tentação* em todos os tempos. A inquietude congênita ao homem e a insatisfação do espírito humano podem levar as pessoas, acostumadas a exagerar, a um *estado psicológico doentio* ou ao desespero intelectual: o ceticismo universal. O ceticismo ou o niilismo intelectual tem hoje a sua origem também por se debater o homem atual tantas vezes nas *indagações sutis e contraditórias*, caindo no cansaço e na frustração; por ser assaltado por várias *ideologias militantes* e por experimentar influências da hodierna *cultura decadente*, ficando desorientado e atordoado. A cultura, que se encontra numa *decadência* profunda, produz o niilismo como uma expressão da sua dissolução e irreflexão intelectual.

3.º — O CETICISMO UNIVERSAL NA HISTÓRIA

Os primeiros inícios do ceticismo *na antiguidade* encontram-se em *Demócrito*. Ele concebeu o conhecimento humano como uma forma de emanações materiais, provenientes dos átomos das coisas. Conforme ele, conhecemos só estas imagens e não as coisas em si. Estas e outras concepções céticas encontram uma elaboração sistemática no *subjetivismo de Protágoras* e no *niilismo teórico de Górgias*. Heráclito, seguido por seu discípulo *Crátilo*, negou, conforme

o testemunho de Aristóteles, o princípio de não-contradição. Isto significa o *ceticismo*, pois naquela posição, podendo o mesmo objeto ser e não ser ao mesmo tempo, nada se pode afirmar e negar com certeza.

O verdadeiro fundador do ceticismo é Pirro (315-275). Ele ensinava que jamais se pode ter a certeza, nem mesmo nas coisas da vida ordinária. É preciso, por isso, conforme ele, abster-se de toda e qualquer afirmação e viver na suspensão do juízo — “epoché”. Esta seria a maneira para chegar à *tranquilidade ou imperturbabilidade interna* — “*ataraxia*”. Sendo a *certeza impossível*, resulta nesta concepção a *atitude cética*, isto é, a dúvida ou a *suspensão total do juízo*, para viver praticamente com tranquilidade. Ele prossegue ensinando: apesar desta dúvida universal, o filósofo *não deve deixar de indagar*, buscando sempre a certeza, mesmo sabendo que não a poderá encontrar.

A escola neopirroniana foi constituída por Enedesimo, Agripa e Sexto Empírico. Este último é o mais conhecido teórico do ceticismo por causa dos seus livros: “Contra os Matemáticos” e “Esboços Pirronianos”. Segundo ele, não podemos conhecer o que é; devem ser aceitas, porém, as aparências com uma base para a vida. Fechando-se num rígido empirismo, ele degenerou num *ceticismo total*.

Se na Idade Média o ceticismo é ausente, na *Renascença* surge uma poderosa corrente cética com o alemão Cornélio Agripa de Nettesheim (sua obra: “De certitudine et vanitate scientiae”), Montaigne (1533-1592), Charron (1541-1603) e com o português Francisco Sanchez (1562-1592). Este último expõe uma *gnosilogia cética* de uma maneira sistemática na obra: “Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur”. O *empirismo* constitui, em qualquer de suas manifestações, uma *gnosilogia cética* (Bayle, Hume), como também os *fidéismos* e os *tradicionalismos*, destruindo o valor da razão e do conhecimento metafísico. Assim, nos séculos XVII e XVIII o “*ceticismo cristão*” deprime a razão para exaltar a fé.

A filosofia *contemporânea* é permeada pelas tendências niilistas de várias modalidades, como consequência da modernidade. Entre os céticos contemporâneos sobressai F. Nietzsche, conhecido como um niilista radical. Na Itália José Rensi renova o ceticismo, difundindo uma tese de que a *realidade é irracional*. Também Adolfo Levi é cético, chegando a defender o solipsismo. Como céticos são considerados na Itália também Ugo Spirito e A. Banfi. Eles afirmam que ninguém possui a verdade, embora todos a procurem.

Conforme eles, a filosofia deve ser um “*problematicismo*”, isto é, uma história dos problemas e experiências, sempre aberta, *sempre procurando e nunca encontrando* as verdades certas e definitivas. Seria um alongar de *pouco alcance* para a presente investigação a indicação de *outras formas* do niilismo da pós-modernidade filosófica na Europa e em outros continentes. A característica comum de todas as modalidades do ceticismo difundido é a *negação da certeza*.

Após constatar o fato da *existência inegável do ceticismo universal*, ontem e hoje, surge a *pergunta*: que *atitude* deve tomar o realismo crítico em relação a este *fenômeno tão radical e multiforme*? Como examiná-lo, para ver se constitui, como pretende, ou não, uma *gnosilogia* consistente para resolver o *problema crítico do conhecimento*? *Podem fundamentar os céticos ou não* os valores da existência humana, sob o seu ponto de vista pessoal e social? Eis um *problema crítico grave*, já formulado acima e aqui *reproposto* com ênfase, *em busca de uma resposta adequada*, urgente hoje, quando o *ceticismo é tão difundido*, principalmente no mundo juvenil, penetrando, sutilmente, de uma maneira atenuada, até nos vastos ambientes do filosofar e do viver dos homens e dos povos...

4.º — DIÁLOGO COM OS CÉTICOS

Passando ao diálogo com os céticos, ocorre esclarecer logo que uma *refutação direta* do ceticismo universal *é impossível*, porque o cético não admite nenhum princípio, nenhuma verdade certa, que possa servir como premissa de um raciocínio. Por isso, não podemos dialogar com os céticos senão *indiretamente*, mostrando que a *vida prática*, que eles têm e que as doutrinas, que propugnam, *implicam muitas certezas*.

Os céticos *dizem e manifestam* de fato que *vivem praticamente como outras pessoas*.

O modo humano de viver *com determinação* (e não caoticamente) *implica muitas certezas especulativas ou teóricas*.

Devemos, pois, concluir que também os céticos *têm de fato muitas certezas especulativas*; estão, por assim dizer, “nadando” nelas. Possuem-nas *implicitamente*, embora explicitamente as rejeitem.

Resulta, pois, que o *ceticismo universal como fato é logicamente irrealizável* no homem, ente racional.

Para *ressaltar isto mais em concreto*, a presente investigação evidencia que a vida prática envolve necessariamente uma *série de*

ações, que se baseiam sobre as *distinções intelectuais*. Distinguir é *discernir com certeza*, que possibilita o *escolher*, o *decidir*, o *fazer* etc. *Exemplos*: bebe-se a água e não o veneno, porque *antes* são conhecidos também pelo cético, a água como água, o veneno como veneno. É amada e procurada a paz interior, porque *antes* é conhecida de algum modo esta paz, idêntica a si mesma e não outra vi-
vência etc.

Viver praticamente é *comunicar-se, falar, amar, mover-se* etc. Tudo isso *implica certezas especulativas*, que *fundamentam* o determinado modo de proceder, de comportar-se, respectivamente. Ninguém fala senão com a pessoa e não com a árvore, com a pedra... Este modo de proceder é fundado, também do cético, no *conhecer com certeza, antes e inconfundivelmente*, a pessoa como pessoa, não confundindo-a com outra coisa qualquer, como, por exemplo, com a árvore etc.

Em tudo isso está implicada a *certeza do princípio de não-contradição*, que ilumina e rege, em cada instante, as afirmações, negações de cada homem, também do cético, *fundamentando* as comunicações, os comportamentos etc.

A *vida prática desmente*, pois, fragorosamente, a *afirmação do cético de que podemos proceder com determinação prática sem ter as certezas teóricas*. A *vida prática é impossível sem a certeza especulativa* no homem, ente racional.

Eis o momento propício para a *intervenção do refutante*, que tem como tarefa *chamar a atenção do cético para o fato inegável de que a sua vida prática implica*, em cada instante, *as certezas teóricas*, das quais depende inegavelmente. Atuando deste modo o refutante *ajuda o cético a refletir* e descobrir assim aquelas certezas e ver a *inconsistência de sua tese* de que ele, como pensa, *pode viver praticamente, sem ter as certezas teóricas*. Estas certezas *sustentam* a vida prática e manifestam-se como tais ao intelecto refletente, levando a entender expressamente que *existem as certezas*.

Resulta, pois, que o *ceticismo universal como fato é impossível* no homem, naturalmente racional. Porém, este asserto crítico suscita uma interrogação. Tendo em vista que o *impossível não existe*, nem pode existir, *como então conciliar* criticamente o *asserto de que o ceticismo universal de fato é impossível* com a evidênciação, acima ressaltada, do *fato da exigência do ceticismo universal*? Como então entender que o ceticismo universal *existe* sendo impossível?

Para que possa ser respondida a mencionada pergunta, é necessário *distinguir* entre a impossibilidade lógica e a impossibilidade

psicológica. *Logicamente* o estado da dúvida universal é *impossível*, isto é, irrealizável no homem, ente racional, pois a consciência da existência do ato daquela dúvida, do eu duvidante etc., são *certezas implícitas* indubitáveis, que destroem a dita universalidade explícita. *Psicologicamente*, porém, o estado do ceticismo universal *não é impossível*, porque há pessoas que *não refletem* e, por isso, *não descobrem as certezas*, que têm de fato, numa flagrante oposição à dúvida universal propugnada. O ceticismo universal é, pois, *logicamente impossível e não psicologicamente*, por causa da irreflexão e leviandade do cético.

Só num *estado psicológico de uma gritante irreflexão* o cético pode dizer: eu vivo praticamente como outros, porém, professo a dúvida universal, sem admitir qualquer certeza. *Logicamente*, como foi dito, isto é impossível, porque, professando a dúvida universal, o cético, usando o intelecto, *não pode duvidar que pensa, que existe, que vive, que possui o intelecto*, que a dúvida não é a certeza etc. Levando o cético a refletir, ele *conscientiza-se da situação ilógica* em que se encontra e se dispõe a abandoná-la.

O *ceticismo universal como doutrina é contraditório*. Não podemos dizer *nada contra os céticos* quando eles *não afirmam nada, não negam nada, não falam nada*. Não podemos dizer nada contra os que *nada dizem, nada escrevem, nada comunicam*... Quem não se manifesta em nenhuma maneira, *nem se dá a conhecer como cético*. Quando, porém, o cético proclama, argumentando, a sua *dúvida universal como uma doutrina* a ser seguida, *cai numa contradição flagrante*.

A *formulação doutrinal* dos céticos é a seguinte: *nada é certo; tudo é incerto* etc.

Dada a afirmação cética de que *nada é certo*, resulta então que *algo é certo*, isto é, que nada é certo; por isso, conforme a doutrina cética mesma, *é falso que nada é certo*. Uma *contradição*, envolvida *intrinsecamente* nesta doutrina, a destrói totalmente.

Dada a afirmação cética de que *tudo é incerto*, resulta nesta nova formulação doutrinal que, pelo menos, *uma coisa é certa de que tudo é incerto* e, por isso, conforme a doutrina cética mesma, resulta novamente que *é falso que tudo é incerto*.

Se *não há verdade*, nesta tese cética, pelo menos, isto é *verdade de que não há verdade*. De novo uma contradição interna doutrinariamente suicida!...

Quando o cético doutrinal, ao perceber que a formulação de sua tese envolve a certeza, quer evitar as mencionadas formulações propondo a sua doutrina como provável, como duvidosa assim: *talvez nada seja certo, não sei se alguma coisa é certa*, porque na posição modificada é certo que talvez nada seja certo, é certo que não sei, se alguma coisa é certa etc. Se o cético doutrinal afirma algo, nunca poderá evitar a certeza.

Insurgindo assim com certeza contra certeza, os céticos envolvem na posição assumida uma *contradição intrínseca*, que significa uma *autodestruição intelectual*. O cético é como um homem que se encontra assentado num avião e destrói os seus motores...

O objetivo do diálogo com os céticos é orientá-los, caso por caso, concretamente, *de tal maneira que eles percebam a mencionada contradição lógica*, a sua incoerência intrínseca radical. Precisamente nisso consiste a *refutação indireta* do cético.

Porém, não é suficiente fazer ver ao cético que ele se encontra numa posição incoerente. Exige-se mais: é necessário dissipar as dificuldades intelectuais, os sofismas, que obscurecem a mente do cético. Este processo novo é o *processo de saneamento intelectual*.

5.º — O PROCESSO DE SANEAMENTO DO CÉTICO

Este processo consiste em analisar criticamente os argumentos dos céticos, resolvendo assim as suas dificuldades. São precisamente estas dificuldades que estão impedindo ao cético sair da posição de incoerência lógica. Elas são descobertas reflexivamente durante o diálogo. Antes da mencionada descoberta, aquelas mesmas dificuldades, obscurecendo a mente do cético, o levam a professar o *ceticismo universal*, isto é, a dúvida universal, excluindo toda e qualquer certeza.

5.1. A interpretação do fato do erro

Os céticos argumentam, antes de tudo, invocando o fato do erro: erramos e errando não sabemos que erramos; talvez sempre erremos e não o saibamos; a única coisa razoável é, pois, abster-se de qualquer juízo certo e proclamar a dúvida universal.

Dado que a refutação do cético constitui uma *vantagem*, antes de tudo, para o mesmo refutante, para que ele, vendo a contradição cética, se confirme na posição do realismo crítico natural, admitindo

o conhecimento certo da verdade, *perguntamos*: como o cético pode falar do erro com tanta certeza? De onde ele tirou tanta certeza? De onde ele tirou esta certeza?

Sendo o erro uma *sentença falsa*, que o homem, julgando, pronuncia sobre o que ignora, contrapondo-se à verdade, o erro — um juízo falso — ele, o cético, não pode conceber *senão como um desvio daquilo que é*, como uma *defecção da verdade*. Então o cético manifesta que entende o que é a verdade, o que é a realidade. Denunciando com veemência os erros, como mal do intelecto, ele manifesta que entende o que é este mal, o erro, o intelecto etc. Eis uma *série de certezas* e, por conseguinte, uma *série de contradições*, em que cai o cético julgando, argumentando!...

O cético interpreta mal o fato do erro. Visando o bem do refutado, isto é, do cético, ocorre no processo de saneamento intelectual explicar-lhe corretamente o fato do erro.

Concordamos com o cético que o erro existe e que influi na gênese do problema gnosiológico-crítico do conhecimento. Porém, ele deve saber que esta influência não deve ser exagerada, imprimindo ao dito problema um caráter negativo, hipercrítico-cético. Além disso, ocorre esclarecer ao cético que erramos às vezes e não sempre. Assim instruído, ele perceberá que isto não nos autoriza a asserir que nunca podemos estar certos de que conhecemos a verdade. Este é, precisamente, o momento oportuno para explicar ao cético, de uma maneira adaptada e incisiva, o que aclaram as *investigações gnosiológicas sobre a reflexão completa e a evidência objetiva como critério da verdade e motivo essencial da certeza*. Isto projeta muita luz para que o cético chegue a entender em profundidade, no processo de saneamento intelectual, que o erro acontece acidentalmente e que o intelecto humano não é enganador por sua natureza, mas, ao contrário, ele é uma faculdade cognoscitiva, que tende naturalmente para descobrir o que é — a verdade com certeza. Este esclarecimento abrirá ao cético os “olhos” para ver que, faltando a evidência objetiva, o intelecto, faculdade visiva por sua natureza, não julga, sendo, por isso, por si mesmo sempre capaz de evitar o erro.

Por este caminho de um esclarecimento condutor, o cético deve constatar o fato de que há no homem o intelecto e a vontade, duas faculdades superiores distintas, mas não separadas, que elas são enraizadas no mesmo sujeito humano, identicamente permanente, isto é, no nosso eu, como a experiência interna o atesta infalivelmente, influenciando-se mutuamente, porém, ao mesmo tempo, con-

servando cada uma a sua natureza. Daí resulta para o assistido apenas um passo fácil para constatar que a *vontade exerce*, às vezes, na pessoa humana concreta, *um influxo indevido* sobre o intelecto, movendo-o, por tal ou tal motivo *extra-racional*, desordenado, *para o seu mal* — o erro. A vontade *impede*, assim interferindo, acidentalmente, que a faculdade intelectual *proceda normalmente* conforme a sua natureza visiva. Deste modo surge, para o cético atencioso à orientação gnosiológico-crítica, uma luz salvífica: o intelecto não erra senão *casual e acidentalmente* e *não essencial e naturalmente*, sabendo quando *não erra* e sendo perfeitamente *capaz de sair*, como faculdade cognoscitiva visiva e necessária por sua natureza, *de todos os seus erros*. Não estando o homem errante na evidência, o seu intelecto tem *algum medo, virtual, do oposto*, pois só a *evidência objetiva o capta plenamente*, fazendo distinguir entre o *que é* e o *que aparece e não é*.

Tudo isso deve ser *bem explicado ao cético durante o processo de saneamento* gnosiológico-crítico, acrescentando ainda que com o nosso conhecimento intelectual *não nos encontramos num estado de sonho*. Quem sonha, não adverte de estar sonhando ou acordado. Porém, quem está *acordado*, *sabe que não dorme, não sonha mais*. Quem desperta, verifica otimamente que aquilo que sonhou, foi *um sonho mesmo*. O homem normal distingue, pois, *entre o sonho e o não-sonho — a realidade*, como distingue *entre o erro e o não-erro*.

Este é, em grandes linhas, o *processo de saneamento gnosiológico-crítico* do cético, *referente à interpretação do fato do erro*.

5.2. A interpretação do fato de contradições

O cético *interpreta mal* também o *fato de contradições entre os filósofos*. No esforço de interpretá-lo *retamente*, concordemos com ele, antes de tudo que o fato de oposições no campo das idéias é um *fato inegável*. Temos assim *um ponto certo* — este fato inegável, que é suficiente para já mostrar ao cético que a *dúvida universal é inconsistente*. Tendo em vista então o bem intelectual do cético no ponto da interpretação reta daquele fato, o *sanante*, gnosiológico-crítico, passa, em seguida, a *iluminá-lo sobre o que segue*. Convém esclarecer-lhe bem que as oposições filosóficas têm muitas vezes como causa a *complexidade do real*, que pode ser considerado sob *vários aspectos*. O conhecimento humano atinge a realidade sob vários pontos de vista, que denominamos *objetos formais*. É este

o nosso conhecimento que se dá e *não qualquer outro*. Nós, homens, não esgotamos a inteligibilidade total da realidade, *objeto material* do nosso conhecimento. *Progredivimos* conhecendo sob tais ou tais pontos de vista.

Por conseguinte, se examinamos a fundo as diversidades de posições filosóficas, encontramos não poucas vezes que elas não chegam a ser *oposições propriamente ditas*.

Muitas vezes podemos verificar que há *concordia* quanto aos fatos e princípios, existindo a *discórdia* apenas na interpretação dos fatos e na aplicação dos princípios. É possível encontrar *uma explicação razoável também desta discórdia*, impedindo que se dê à diversidade dos sistemas filosóficos uma *interpretação muito externa e superficial*.

A diversidade das escolas filosóficas revela no fundo, de uma ou de outra maneira, *um certo número de verdades*, que constitui *um conjunto de valor permanente*, que pode ser denominado com Leibnitz de “*philosophia perennis*” (“filosofia perene”). Ampliando-se esta filosofia inclui todas aquelas verdades profundas, que se fundamentam na *evidência objetiva*, último e geral critério da verdade.

Considerando que o fato de multiplicidade e oposição das filosofias é considerado como um “escândalo filosófico”, sendo utilizado por tantos para deprimir o valor da razão humana, convém que no presente processo sanante seja apresentada apenas uma *dilucidação sintética*, prometendo voltar sobre o assunto na próxima investigação, que trata das instâncias relativistas.

Realmente, considerando que a *filosofia*, conforme a sua definição, é uma ciência que tem a sua *essência e unidade*; considerando, por outro lado, que a *realidade histórica é muito diferente da concepção teórica* da filosofia como de uma ciência *una*, que considera as últimas evidências da totalidade do real, pois manifesta *uma grande multiplicidade de concepções em luta* e mesmo a *existência de tantos erros*, considerando tudo isso como um *fato inegável*, origina-se um *problema sério e difícil*, que exige uma *resposta competente*.

Esta resposta encontra-se na *exata consideração do homem como criador de tal ou tal sistema filosófico*, sendo que o sistema filosófico deve ser considerado em cada caso como uma *obra essencialmente humana* e deve ser *explicado*, por conseguinte, não só pelas

causas e condições específicas do conhecimento humano, mas também pelas causas e condições do *homem todo*, considerando-o *no seu ser concreto*, tendo em vista as *circunstâncias*, que exerceram influência sobre o pensamento. Por conseguinte, a *divergência* no campo das idéias profundas deve *servir como um estímulo para cultivar uma reflexão pessoal penetrante* na busca da *verdade filosófica*, que tenha como critério a *realidade inteligível*, na forma da *evidência objetiva*.

5.3. A instância resultante da relatividade

Quanto à dificuldade, que o cético apresenta partindo da *relatividade do conhecimento*, indicada na página 139, sob o item 3, convém esclarecer brevemente neste processo sanante gnosiológico-crítico o seguinte.

O argumento cético seria válido, *se cada coisa fosse a pura relação e se existissem só as relações*. E isto *não se dá na realidade*. Cada coisa tem um *próprio*. Por isso, ela pode ser conhecida na sua realidade, sem conhecer outras coisas. A coisa *pode ser relacionada*, em virtude de *seu ser*. Os relacionamentos não existem *em si mesmos, sem coisas*, que põem como termos.

Quanto à dificuldade cética centrada na dependência do conhecimento da pessoa concreta, urge esclarecer que o conhecimento humano *não se dá só com o sujeito, não é pura subjetividade*, mas *exige o objeto*, que *determina e especifica o sujeito*. Os dados da *reflexão completa*, por isso, devem ser explicados cuidadosamente ao interlocutor cético, para que ele entenda bem que o conhecimento humano da verdade *não é pura subjetividade*, como também *não é pura objetividade*.

Há ainda outros argumentos céticos que se apresentam concretamente, caso por caso. Estas instâncias devem ser *ouvidas com atenção e analisadas* no respectivo processo do saneamento gnosiológico-crítico, *distinguindo com freqüência* e explicando as *razões* por que isto ou aquilo é *concedido* e por que o que é *errôneo*, é *negado*.

6.º — CONCLUSÃO FINAL

O *ceticismo universal*, posição gnosiológica hiper-crítica, que *propugna a dúvida real geral como a única atitude sábia e proclama a renúncia a qualquer certeza como condição necessária para a felicidade*, é um *filosofar pessimista niilista*, que no seu extremis-

mo *não constitui uma resposta aceitável para resolver o problema crítico do conhecimento*, porque o *ceticismo universal*, considerado como *fato*, é *impossível*, isto é, é *logicamente irrealizável* na pessoa humana, dotada de razão; *como doutrina*, ele *implica a contra-dição interna*, sendo que os *argumentos céticos* não são senão *fal-sas interpretações dos fatos*, que podem servir para aguçar a questão crítica do conhecimento humano. O *cético pode ser reconduzido pela argumentação indireta e pelo processo de saneamento gnosiológico-crítico ao reconhecimento da certeza e da verdade*.

7.º — SUBSÍDIOS BIBLIOGRÁFICOS APROVEITADOS E ÚTEIS PARA A PESQUISA

- 1 — Aristóteles, *Metaf.*, IV, 6; XI, 6.
- 2 — S. Tomás de Aquino: os respectivos comentários dos textos aristotélicos.
- 3 — Platão, diálogo “Sofista”.
- 4 — S. Agostinho, *Contra Acadêmicos*, três livros (ML 33); *De Trinitate*, X, c. 10; *De Vera Religione*, c. 39; *De Civ. Dei*, XI, 26.
- 5 — A. Naber, o.c., pp. 138ss.
- 6 — Fr. Morandini, o.c., pp. 70-77.
- 7 — Carosi, o.c., 1.º vol., pp. 43-50.
- 8 — J. M. Alejandro, o.c., pp. 205-214.
- 9 — Roger Verneaux, *Epist. Gen.*, Brescia, 1967, pp. 33-43.
- 10 — Francisco Sanchez, *Tratados filosóficos*, vol. I, Lisboa, 1955, obra “Quod nihil scitur” — “Que nada se sabe”; texto traduzido do original latino para o português, serve para conhecer o que é o ceticismo universal.
- 11 — Vilém Flusser, *A História do Diabo*, Martins, São Paulo, 1965. Para entender o pessimismo cético de Vilém Flusser, veja o seu auto-retrato em “Rumos da Filosofia Atual no Brasil”, Stanislavs Ladusāns (coord.), Ed. Loyola, São Paulo, pp. 493-506.

Décima Investigação

Investigação crítica sobre o relativismo universal, negação do carácter absoluto da verdade.

O relativismo universal apresenta-se como uma *gnosilogia*, para solucionar o problema crítico do conhecimento. *Muito difundido* no tempo presente, ele caracteriza-se pelo seu exasperado subjetivismo e sincretismo. O relativismo universal *não nega* expressamente, como o ceticismo universal, a existência da verdade; a admite expressamente. Porém, os gnosiólogos relativistas entendem no seu *radicalismo subjetivista* de tal modo a natureza da verdade, negando o seu *carácter absoluto*, que *não conseguem evitar logicamente o ceticismo universal* e, com isso, uma impossibilidade intrínseca, restabelecendo assim, *indiretamente*, a tese do realismo crítico natural sobre o carácter absoluto da verdade e confirmando deste modo a *declaração diretamente estabelecida* pela análise gnosiológica dos dados da reflexão completa, referentes à verdade absoluta. Daí resulta o motivo para efetuar uma *nova investigação crítica*, que considere o *problema*, suscitado pelo relativismo universal e desenvolva uma *análise crítica circunstanciada*, atinente ao relativismo, chegando a uma *conclusão final* a respeito.

1.º — O RESPECTIVO PROBLEMA

Em virtude do processo fenomenológico-crítico, desenvolvido sistematicamente, resulta que o conhecimento da verdade consiste essencialmente no *relacionamento* do sujeito cognoscente e consciente com o *objeto* conhecido, que *determina e especifica* o nosso conhecimento. Neste sentido, positivo-construtivo, a verdade é, pois, a *relação da adequação* do intelecto com o real, sob tal ou tal ponto de vista.

O termo “relativismo” etimologicamente é derivado das palavras “relação”, “relacionar”. Será então que o relativismo universal *respeita* aquela “relação”, que significa a adequação entre o intelecto e o real? — Nada disso!... O relativismo universal *inverte* aquela relação, fazendo depender a verdade exclusivamente das condições subjetivas do sujeito cognoscente. Nesta *inversão radical* ele *elimina* totalmente a relação que o nosso conhecimento tem com a coisa em si. Ao entrar em contato com esta concepção relativizante, existente na história e hoje amplamente difundida, que *inverte* e *perverte* aquela relação, a qual caracteriza realisticamente a verdade, surge, no campo da indagação gnosiológica, um *problema novo*: constitui ou não o relativismo universal uma resposta aceitável ao problema crítico do conhecimento?

2.º — A PRIMEIRA FASE DA INDAGAÇÃO CRÍTICA

Articulando em três fases a resposta ao problema, ora enunciado, que leva a uma conclusão final, a presente investigação suscita, antes de tudo, a seguinte pergunta: *que significa exatamente o relativismo universal como concepção gnosiológica? Qual é a sua doutrina, que propugna sobre a natureza da verdade?*

Visando dar a esta pergunta uma resposta analítica, urge distinguir logo entre o modo pelo qual conhecemos a verdade e aquilo que conhecemos. O modo pelo qual conhecemos é a maneira de conhecer, proporcionada à feição existencial do sujeito, conforme o princípio mais geral de que o operar segue o ser (“operari sequitur esse”). Aquilo que conhecemos significa o conteúdo inteligível, que atingimos abstraindo, julgando e raciocinando.

Neste ponto gnosiológico a posição do relativismo universal consiste na seguinte radicalização subjetivista: o conhecimento da verdade é relativo às condições subjetivas do cognoscente não só quanto ao modo pelo qual conhecemos, mas também quanto àquilo que conhecemos. Que significam aquelas condições subjetivas? Elas significam no caso as circunstâncias do tempo, da história, as disposições biológicas, psicológicas e outras semelhantes.

Conforme esta gnosiologia, o conhecimento da verdade não tem, pois, como norma a evidência objetiva, mas depende totalmente das mencionadas condições subjetivas, isto é, nós não conhecemos o objeto como ele é em si, mas como aparece transfigurado pela nossa subjetividade, num sentido completamente subjetivístico. Eis um exemplo, que ilustra a dita posição gnosiológica: como os olhos

coloridos apresentam transfigurando as coisas em verdes, vermelhas etc., conforme a cor que eles têm, assim o intelecto transfigura a realidade e apresenta as coisas como elas não são.

A gnosiologia do relativismo universal, radicalmente subjetivística, caracteriza-se pelas seguintes teses anti-realistas:

1.º — o homem conhece o objeto como ele aparece transformado pelas condições subjetivas da atividade cognoscitiva;

2.º — a norma ou a medida, que determina o conhecimento humano da verdade, não é a realidade inteligível, mas o homem mesmo, o sujeito, isto é, a sua atividade cognoscitiva, tendo estas ou aquelas disposições;

3.º — não é possível distinguir entre uma proposição absolutamente verdadeira e a proposição falsa;

4.º — duas proposições contraditórias podem ser ambas verdadeiras ou também ambas falsas ao mesmo tempo em vários sujeitos ou sucessivamente no mesmo sujeito, caindo, por conseguinte, o valor do princípio de não-contradição;

5.º — a verdade é mutável — relativa, conforme os sujeitos, lugares, tempos etc.; não pode ser absoluta e comum a muitos.

O conceito relativista de verdade opõe-se, pois, radicalmente ao conceito realista de verdade, ilustrado sistematicamente pelas investigações fenomenológico-críticas.

Iniciando assim a comparação das duas mencionadas posições gnosiológicas, convém dizer também que o realismo crítico natural admite alguma relatividade no conhecimento da verdade, como isto será explicado em seguida, porém sem destruir o caráter absoluto da verdade.

É importante esta comparação aqui e agora, a fim de caracterizar ainda mais o relativismo universal e proporcionar, ao mesmo tempo, paralelamente, um conhecimento aprofundado do realismo a respeito. Nesta perspectiva resulta, à base da argumentação realista, amplamente desenvolvida, que o nosso conhecimento da verdade é relativo apenas quanto ao modo pelo qual conhecemos e quanto ao objeto material, que pode ser conhecido sempre mais e melhor, proporcionando assim o progresso da ciência humana. E só! Quanto, porém, àquilo que conhecemos, a verdade não pode ser relativa, pois ela, neste sentido, não depende das condições internas ou externas do sujeito, isto é, quanto àquilo que conhecemos —

quanto ao conteúdo inteligível — *a verdade é absoluta, objetiva, comum para todos*. Com outras palavras: a verdade humana é absoluta quanto ao *objeto formal* do conhecimento, pois o que conhecemos num juízo verdadeiro sob este ou aquele *aspecto* de alguma coisa e o referimos com evidência à coisa assim conhecida, *é realmente assim e não de outra maneira*.

Resulta, pois, em oposição ao relativismo universal, que a verdade é uma conformidade do intelecto com a coisa conhecida e não com o sujeito. O nosso conhecimento — o conhecimento humano — não esgota toda a inteligibilidade do objeto material, mas se conforma à coisa *apenas quanto a tal ou tal aspecto*, sob o qual a atinge. Quando *aquilo que conhecemos das coisas e o referimos às coisas*, se verifica nelas realmente, o nosso conhecimento *é verdadeiro*. Quando, porém, isto não se verifica, isto é, quando aquilo que pensamos e julgando referimos às coisas, não se verifica nelas com evidência, o nosso *juízo é falso*. Exatamente *neste sentido*, tendo em vista o *objetivo formal* do nosso conhecimento, o nosso juízo *é verdadeiro ou falso, não se admitindo a terceira possibilidade*. Um exemplo: partindo das operações humanas, conhecemos indutivamente *com evidência* a verdade de que o homem é racional. Sendo o predicado “racional” o aspecto sob o qual conhecemos (objeto formal) o homem (objeto material), resulta excluído, em virtude do princípio de *não-contradição*, o oposto contraditório “não racional”, de maneira que na oposição “racional — não-racional” *é excluída a possibilidade de inserção do terceiro membro*. Resulta, pois, o *juízo firme*: o homem é racional (não não-racional). O homem, é, pois, racional, *não porque* assim julgamos, como pretende o *relativismo*, mas *porque* o homem, independentemente do nosso juízo, *é racional*. Não porque julgo que o dia é, é o dia, mas, quando *é o dia*, julgo por isso que o é.

Resulta, pois, que *a norma ou a medida primordial da verdade não é o sujeito e suas disposições*, quaisquer que elas sejam, *mas a realidade mesma do objeto*, no sentido extra-subjetivo, isto é, a evidência objetiva é o último e geral critério da verdade, que, coadjuvado complementarmente pelo princípio de *não-contradição*, fundamenta os juízos verdadeiros e certos, que excluem o medo de estar num subjetivismo errôneo.

Por isso, opondo-se ao relativismo universal, devemos asserir que existe uma *distinção adequada entre a verdade e a falsidade*.

Daí resulta que o nosso conhecimento, tendo como norma o real, nos oferece a *verdade absoluta*, isto é, *independente*, quanto

àquilo que conhecemos, das condições subjetivas do nosso eu cognoscente e, por isso, *comum para todos*. Um exemplo: $2 \times 2 = 4$ é uma verdade *comum* para um garoto, um adolescente, um adulto etc., porque ela *não depende* das condições subjetivas de ninguém. isto é, ela é *absoluta*.

Em oposição ao relativismo universal, a análise feita evidencia também a tese realista de que *duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras, nem ambas falsas*, em virtude do *princípio de não-contradição*, lei primordial da mente e do ente, em consonância com a oitava investigação do presente tratado.

Perguntamos a esta altura: o relativismo universal, caracterizado em si e por uma comparação com o realismo, em que formas concretamente apareceu na história, que modalidades ele tem hoje?

Esta pergunta respondida não só completa a presente etapa da investigação crítica, mas também prepara devidamente para o desenvolvimento das duas etapas subseqüentes.

Na *Antigüidade* alguns filósofos gregos, como *Heráclito* e *Crátilo*, ensinavam que a verdade é *relativa*, porque a realidade é pura *mudança* e, por isso, é *inacessível* ou ininteligível para o homem.

Os antigos *sofistas*, como *Protágoras*, *Górgias* e outros proclamaram que o nosso *intelecto é incapaz*, por sua natureza mesma, de atingir a realidade; por isso, a *verdade humana é simplesmente uma aparência subjetiva, pura subjetividade*.

Na *Idade Moderna* I. Kant propugnou um *relativismo universal típico*, baseado nas formas apriorísticas da sensibilidade e do intelecto.

O atual *agnosticismo científico* constitui uma forma do relativismo universal, porque sustenta que a ciência humana, principalmente a metafísica, *não atinge a realidade*.

O *psicologismo* e o *historicismo* contemporâneos propugnam teses de que as ciências são puras construções humanas, *resultantes das causas psicológicas e históricas*.

O *modernismo* proclama que a verdade se *muda continuamente* com o homem, sujeito a uma evolução permanente.

Conforme o *pragmatismo*, hoje muito difundido, o valor das concepções doutrinárias depende de seu sucesso prático e da *utilidade partidária*. A este relativismo radical pertencem algumas *teorias sociais ideológicas*, de origem contemporânea, muito conhecidas no mundo atual em crise: o *marxismo*, o *nacional-socialismo hitleriano*,

bem como o *estatalismo de B. Mussolini*. Estes radicalismos relativizantes estabelecem a dependência total da verdade da *utilidade de um partido* (o comunismo atual num desmoronamento repentino), de uma *raça* (raça germânica), de um *estado* (estado italiano fascista). Também o *nacionalismo exagerado*, que aparece recentemente nos países africanos e em outros, pertence a este grupo de concepções relativizantes.

O relativismo radical invadiu hoje também o *campo religioso*, produzindo como resultado um *liberalismo*, para o qual todas as religiões, mesmo nos pontos opostos, são verdadeiras. O *sincretismo* é uma expressão típica desta mentalidade. Hoje atua no campo religioso um *irenismo exagerado*, que pretende conquistar adeptos às concepções religiosas, comprometendo a verdade ao concordar com tudo no diálogo com os que se opõem.

Entre tantas formas do relativismo universal, histórico e atual, convém destacar aqui *três modalidades, que englobam várias outras: relativismo lógico, relativismo ontológico e relativismo fenomenístico*.

Quando os relativistas propugnam que *a causa*, porque a verdade é relativa, está radicada na *natureza mesma do intelecto*, sendo por eles interpretado como uma faculdade que, conhecendo, *transforma o real*, sem permitir o acesso à coisa em si, então o relativismo universal se denomina *relativismo lógico*.

O *relativismo ontológico* é aquela modalidade do relativismo universal que resulta, quando os relativistas propugnam que a *causa*, porque a verdade é relativa, se encontra na *realidade*, declarada como *impenetrável* ou incognoscível.

Conforme a *modalidade fenomenística* do relativismo universal, se dá a coisa em si, mas a *atividade cognoscitiva é apenas a medida da aparência da coisa na consciência*, sem poder ter a ela um acesso inteligível.

Qual é a *refutação apropriada* do relativismo universal, suficientemente caracterizado pela primeira etapa da indagação crítica? — eis o problema que surge agora para o realista, refutante! Após ressaltar, num certo paralelismo, por uma contraposição, as respectivas *posições realistas*, o refutante colheu *uma vantagem para si*, revigorando as teses do realismo crítico natural, porém, isto *não proporcionou ainda uma argumentação eficaz e adequada para a refutação da concepção* do gnosiólogo relativista. A reflexão crítica, pois, deve ser continuada, a fim de estruturar a mencionada *argumentação adaptada e eficaz*, que convença e beneficie o gnosiólogo relativista.

3.º — A SEGUNDA FASE DA INVESTIGAÇÃO CRÍTICA

Entrando nesta fase de investigação crítica num diálogo com os relativistas radicais, ressaltamos, antes de tudo, que eles *rejeitam explicitamente o ceticismo universal*, porque ele não admite a existência da verdade. Em oposição ao ceticismo universal, o relativismo universal admite a *existência da verdade*, declarando-a, porém, como universalmente relativa. Exatamente esta declaração relativizante revela a *inconsistência* do relativismo universal, porque ela envolve um *princípio, o qual o conduz logicamente ao ceticismo total*. Uma refutação *direta* das teses dos relativistas radicais é impossível, porque, não admitindo eles as verdades absolutas, não se pode formular as premissas explícitas para uma argumentação, apoditicamente válida. Por isso, a segunda fase de investigação crítica, suficientemente preparada, desenvolve uma *maneira indireta da refutação* do relativismo universal, argumentando que ele, por causa de um princípio, acima mencionado, que a relativização radical da verdade envolve e que vamos analisar em seguida, *cai logicamente no ceticismo universal*, decididamente rejeitado. Eis as *articulações* desta argumentação crítica!...

1.ª — O relativismo, considerado em geral, *reduz-se ao ceticismo universal, porque segue um princípio que o faz cair logicamente no ceticismo universal*.

Qual é este princípio? é o seguinte: não conhecemos o objeto como ele é em si, mas *só como ele aparece subjetivamente deformado pela nossa atividade cognoscitiva*. Resulta, pois, *logicamente*, que não temos nenhum conhecimento certo do real em si. E isto significa o *ceticismo universal*.

Mais!... Conforme aquele princípio relativista, não é o objeto, o real, mas *unicamente o sujeito, que constitui a norma do conhecimento da verdade*. Por conseguinte, conforme esta posição gnosiológica, o que *estabelece o sujeito, é verdadeiro*; o que *não admite o sujeito*, em virtude de suas disposições, *é falso*. Daí resulta que as *proposições contraditórias*, como, por exemplo, todos os homens são brancos — algum homem não é branco, *podem ser verdadeiras ou também falsas* ao mesmo tempo. Cai assim, conforme a posição relativista, a *aplicação do princípio de não-contradição*, que não admite a simultânea verdade e também a simultânea falsidade das duas proposições contraditórias. Cai, por conseguinte, nesta concepção, o valor deste princípio, *lei fundamental da determinação na mente e no real, resultando logicamente a indeterminação total*.

na mente e no real — o que é o ceticismo universal. O relativismo universal reduz-se, pois, logicamente ao ceticismo universal, que ele detesta. O ceticismo universal é falso, porque é logicamente contraditório, absurdo. Por conseguinte, também o relativismo universal é absurdo.

2.^a — O relativismo universal, considerado na sua forma fenomenística, reduz-se logicamente ao ceticismo universal.

Qual é a razão disso? — É a seguinte: a forma fenomenística do relativismo estabelece um princípio, do qual segue logicamente a profissão da incerteza universal. Qual é este princípio? — É o seguinte: não conhecemos as coisas em si, mas só como elas são modificadas por nós. E isto é, precisamente, proclamar a incerteza geral em relação a todas as coisas, isto é, o ceticismo universal, um absurdo.

Considerando que entre as investigações competentes dos historiadores da história da filosofia se encontra a constatação de que na gnosiologia relativizante de I. Kant há resíduos do realismo, que ele não conseguiu eliminar, no diálogo particular com o Autor da “Crítica da Razão Pura”, que a presente indagação crítica abre agora especialmente, argumentamos assim: a formação categorial na “síntese a priori” é determinada por algum dado da experiência, na forma de uma “afinidade” realista ou não é determinada da parte de nenhum dado da experiência, entendida no sentido realista; se aquela informação é determinada por algum dado da experiência no sentido realista, este dado é preexistente e intrinsecamente inteligível, podendo ser abstraído, sendo que a posição kantiana então não é mais kantiana; se aquela informação não recebe a determinação da experiência externa ou interna no sentido realista, fica salvo o princípio sistemático kantiano, isto é, Kant permanece Kant na sua posição gnosiológica, mas cai então logicamente no relativismo universal e, com isso, no ceticismo universal.

3.^a — O relativismo universal de fato na vida prática é impossível e, como doutrina implica a contradição interna. Exatamente, o que acontece com o ceticismo universal, rejeitado pelo relativismo universal, acontece paradoxalmente também com o relativismo total!...

Primeiro: como o ceticismo universal, também o relativismo universal é impossível na vida prática. Os relativistas admitem e seguem normalmente, como os outros homens, a determinação na vida prática: fazem isto e não outra coisa, dizem isto e não outra coisa,

comunicam isto e não outra coisa, amam isto e não outra coisa etc. Será que o relativista, seguindo o ritmo normal da vida prática, após contrair, por exemplo, uma dívida, se atreva a sustentar sinceramente, que, em virtude de seu relativismo, já fica liberado da dívida real, sem distinguir a dívida da não-dívida, a obrigação da não-obrigação?... A vida prática, também do relativista, depende constantemente no seu correr cotidiano das verdades absolutas, implicando a aplicação do princípio de não-contradição, uma verdade absoluta, fundamental por excelência.

Quando os relativistas, vivendo praticamente, como os outros homens, têm a ousadia de conciliar com a vida prática a profissão do relativismo universal, não escapam das verdades absolutas, mas nelas, por assim dizer, estão “nadando”, porque eles têm a consciência de que são eles e não outros que fazem esta profissão, conhecem os motivos desta posição, a distinguem do não-relativismo etc. A vida prática de todos nós é, pois, tão enraizada nas verdades absolutas e nas certezas autênticas, que as implica em cada passo, recebendo delas, como dos fundamentos, a consistência e a possibilidade.

O relativismo universal é, por isso, de fato impossível ou irrealizável logicamente na natureza humana, que é racional. Sendo, porém, esta impossibilidade de caráter lógico, ela não impede que exista no homem o relativismo universal psicologicamente, porque há pessoas, que, propugnando aquela posição, como acontece com os céticos declarados, não refletem suficientemente e, por isso não descobrem aquela impossibilidade no sentido lógico. Tomando consciência desta superficialidade irreflexiva, o homem se liberta dela.

Segundo: como doutrina, o relativismo universal inclui em si, exatamente como o ceticismo universal, a contradição interna. A razão disso é a seguinte: o relativismo universal estabelece uma verdade absoluta de que não existe nenhuma verdade absoluta. Temos aqui dois juízos contraditórios: um destes juízos é explícito, negativo universal, de que não existe nenhuma verdade absoluta; o segundo é implícito, particular afirmativo, de que existe alguma verdade absoluta, de que não existe nenhuma verdade absoluta. A contradição há, pois, nesta posição doutrinária entre dois juízos: um explícito e o outro implícito.

O juízo implícito é absoluto, porque o relativista radical estabelece a sua doutrina afirmando categoricamente que todo o nosso conhecimento depende quer do nosso feitio mental, quer da nossa constituição psíquica, quer da utilidade etc. Propugnando isto ex-

pressa e decididamente, o relativista pretende que *é assim* e não de outra maneira, proclama que ele descobriu o nosso conhecimento *não como ele nos aparece subjetivamente, mas na sua realidade*, como *é em si*, isto é, que o nosso conhecimento é realmente relativo. Por conseguinte, o relativista envolve internamente no seu sistema doutrinário a *verdade absoluta*, da qual está fugindo. Eis uma *estridente contradição intrínseca* do relativismo universal, que ele não evita, como a doutrina do ceticismo universal...

A afirmação de que toda a verdade é relativa ou o juízo equivalente de que não existe nenhuma verdade absoluta envolve *vários conhecimentos absolutos*: as *noções* de conhecimento absoluto e de conhecimento relativo, a *consciência da existência própria do intelecto pessoal*, bem como do ato mental que contém a afirmação da tese relativista, o *conhecimento absoluto* do nosso feitiço mental, da nossa constituição psíquica, da utilidade etc. Tudo isso significa ter, de várias maneiras, *muitos conhecimentos absolutos*, um verdadeiro “nadar” nos conhecimentos absolutos.

Portanto, a doutrina de que toda a verdade é relativa ou de que não existe nenhuma verdade absoluta é totalmente *inconsistente*. O relativista doutrinário mesmo se após uma reflexão descobrir aquela contradição intrínseca, *deve rejeitar*, querendo ser sincero e lógico, a sua tese como *absurda*; é absurdo falar doutrinando *com a verdade universalmente contra a verdade absoluta*. Logo, conclui-se que a *verdade é absoluta*. Na refutação do relativista doutrinário, *indireta*, o caminho realista é, pois, *empenhar-se para conseguir que ele reflita e descubra assim aquela contradição interna* ou, melhor, uma série de contradições intrínsecas contidas no sistema. Alcançando este resultado por meio de um eficaz *método psicológico*, como no caso do cético universal, devemos proceder, em seguida, ao *saneamento* do relativista, isto é, *resolver as dificuldades*, que ele sofisticamente acumulou contra o caráter absoluto da verdade.

4.º — A TERCEIRA FASE DA INVESTIGAÇÃO CRÍTICA

A *terceira fase* da presente investigação crítica consiste *num diálogo continuado*, a fim de resolver as objeções relativistas. O fato da descoberta das contradições internas contribui para *dispor* o interlocutor ao mencionado diálogo analítico. Entre as numerosas dificuldades, que o relativista costuma acumular e, em seguida, apresentar no processo de saneamento gnosiológico-crítico ao realista, a

presente investigação analisa apenas *duas* das principais objeções que mais impressionam o interlocutor.

1.ª — *Toda a realidade não é senão o puro devir*: relativismo universal ontológico de Heráclito, Crátilo e de vários outros.

Desenvolvendo o processo gnosiológico-crítico de saneamento, urge esclarecer ao relativista que o devir tem sentido somente *quando há alguma coisa*, que se torna, *vem a ser*: antes não era assim e depois se tornou algo diferente, sendo assim ou assim. Ele deve entender que há uma distinção entre o *ponto de partida* de algo e o *ponto de chegada* do mesmo em vir a ser. Um *puro devir* sem nada que se torne, sem pontos distintos e opostos reais de partida e de chegada, *é absurdo, é nada*. Se o devir mesmo é alguma coisa, se não é nada, supõe necessariamente algo que vem a ser, sendo submetido, em cada momento, ao princípio de não-contradição, lei geral da realidade, que *rege todas as suas fases*.

2.ª — Os relativistas levantam a mesma objeção que os céti- cos, quando argumentam, contra a existência da verdade e certeza no sentido realista, invocando o *fato das divergências, discussões e dos erros no campo filosófico*. Os relativistas insistem denunciando este fato: se *fosse absoluta* a verdade, *não existiriam* as discórdias, discussões e erros entre os filósofos.

Desejando dar uma *resposta atenciosa e ampla* a esta objeção dos relativistas e *completar* assim o esclarecimento já dado aos céti- cos no processo do saneamento intelectual na precedente investigação, a presente investigação gnosiológica desenvolve uma *análise crítica* daquele “*escândalo filosófico*”: *fato de antagonismos entre os filósofos e seus desvios*.

Nesta resposta a investigação detém-se pormenorizadamente, utilizando o que explana *J. de Vries* na sua penetrante análise introdutória do tratado “*Lógica*”, publicado pela Editora Herder, Freiburg im Breisgau, Alemanha.

Urge esclarecer ao relativista que seria uma afirmação injustifi- cável a opinião de que a constituição de um sistema filosófico *depende só do intelecto*, como de seu fator exclusivo. A história, a experiência e a observação mostram que as doutrinas filosóficas *não se originam* de uma maneira puramente intelectual, *mas têm como a causa o homem todo, concreto, histórico*.

Porém, neste ponto *podemos exagerar* afirmando que o conhe- cimento filosófico deve ser atribuído, exclusivamente, à situação na-

cional, cultural, temporal, espacial, psicológica etc. Não podemos negar o fato de que, em casos concretos, *estas influências possam ser grandes e, às vezes, demasiadas*. Contudo, devemos salientar que aquelas condições concretas das pessoas e dos tempos *não fazem impossível o conhecimento da verdade absoluta*, pois *é o intelecto a faculdade cognoscitiva da verdade e ele tem a evidência objetiva como a norma natural de sua atividade normal*. Daí resulta que a verdade é *objetiva, é supra-individual, é supra-histórica*, embora seja conhecida na história, dentro de várias outras situações concretas.

Considerando que a *natureza do intelecto é visiva e necessária, é possível* para o homem, seguindo a evidência objetiva, chegar aos *conhecimentos filosóficos objetivos*, que tenham o valor de verdade para todas as inteligências. Por isso, *a filosofia é essencialmente a obra intelectual*.

Sendo, porém, *a filosofia uma criação especificamente humana*, isto é, o produto do intelecto, que *não é de um espírito puro*, mas de um *indivíduo corporal*, sujeito de tantas maneiras às condições materiais, vitais, históricas, *não podemos admitir*, por causa disso, que o sistema filosófico *seja isento das influências* daquelas condições existenciais.

As condições necessárias, que o filósofo encontra na sua atividade, são antes de tudo aquelas que se impõem ao intelecto humano como tal: 1.^a — o ponto de partida dos dados sensíveis; 2.^a — o caráter de progressividade; 3.^a — o caráter dialogante; 4.^a — o caráter social e a dependência da linguagem.

A primeira condição, que o filósofo encontra da parte do seu intelecto, é o seu ponto de partida dos dados sensíveis. O intelecto humano depende dos sentidos, enquanto lê primordialmente o inteligível no sensível. Esta dependência é a consequência necessária do nosso modo de ser. Como homens, sendo corporais, existimos de tal maneira que o conhecimento dos corpos sensíveis é *conatural* para nós. Somos de algum modo *corpos entre os corpos*. Embora o nosso conhecimento não se feche no universo material, mas o transcenda, as coisas materiais, menos inteligíveis em si, são para nós *as mais inteligíveis*. Partindo do sensível, chegamos, por via da abstração, aos *conceitos primordiais, aos princípios, podendo superar*, em seguida, o conhecimento do mundo sensível, em virtude do nosso *poder de raciocinar*.

Daí, precisamente, resultam três consequências para a vida filosófica: 1.^a — a filosofia deve ter necessariamente o *caráter concei-*

tual; 2.^a — exagerando a dependência do nosso conhecimento dos sentidos, o filósofo cairá no *empirismo* e no *materialismo*; 3.^a — não admitindo a dependência dos dados sensíveis, o filósofo cai no *apriorismo racionalista e idealista*.

Esta condição oferece muita luz para a interpretação competente das filosofias e da criatividade filosófica.

A segunda condição necessária para a atividade do filósofo é o *caráter de progressividade*. Dada a dependência do nosso conhecimento dos sentidos e dada, por conseguinte, a limitação da nossa experiência, bem como da nossa inteligência, segue-se, necessariamente, que nós não podemos ter o conhecimento das coisas *de uma só vez*, isto é, o nosso conhecimento *deve progredir na sua captação do real*, na descoberta da verdade. O nosso conhecimento processa-se através dos *objetos formais* — aspectos sob os quais atingimos as coisas, progredindo assim sucessivamente na “decifração” da realidade, inteligível em si *ontologicamente*, que, porém, *logicamente* não se abre para nós na sua inteligibilidade de uma vez só. É *este* o nosso conhecimento da verdade e não qualquer outro. A *fenomenologia* do conhecimento o evidenciou suficientemente. Daí resulta a *progressividade como caráter necessário do nosso conhecimento* — conhecimento humano.

Esta situação nossa *pode ser exagerada* na vida filosófica. Se alguém *acentua demasiadamente* o progresso, ficará no *mobilismo permanente*, sem saber nada em profundidade. Se alguém *despreza* o caráter de progressividade do conhecimento filosófico, ficará *fechado num sistema imóvel e estreito*.

O terceiro requisito necessário do nosso conhecimento filosófico é o *caráter dialogante*.

Considerando que nós, homens, somos progressivos no nosso conhecimento, que se atua pelos objetos formais, isto é, por etapas, sem poder conhecer, de uma vez só, todos os aspectos e todas as partes das questões e de suas soluções, *impõe-se a necessidade do diálogo*, conforme o nosso modo social de ser.

Porém, neste ponto podem surgir os exageros na vida filosófica: 1.^o — o *irenismo inconsistente e irresponsável*, quando o diálogo se transforma numa *convivência com o erro*; 2.^o — a *unilateralidade* ou unidimensionalidade, quando alguém, *desprezando o diálogo*, fecha-se na *obstinação e numa só direção*.

A quarta condição necessária do nosso filosofar é o *caráter social e a sua dependência da linguagem*.

Por isso, a filosofia, obra humana, não pode chegar à perfeição senão pela *cooperação de muitos*. Daí emana a *importância da tradição filosófica*. Se alguém *despreza a tradição*, condena-se à *esterilidade*, ao *individualismo* extremo e mórbido. O intelectual que se *fecha* demais na tradição filosófica, *perde a abertura* aos problemas, às coisas, aos homens, privando-se da *vitalidade* e da *atualidade*.

A tradição filosófica depende da *linguagem*. Sem a expressão verbal não existe a transmissão filosófica. A linguagem, porém, qualquer que ela seja, é um *instrumento imperfeito* para o uso filosófico.

Daí podem resultar os *exageros*: 1.º — o *verbalismo*, quando alguém apresenta as fórmulas filosóficas dos outros com superficialidade, sem penetrar no sentido original delas; 2.º — a *terminologia* tão nova e própria que resulta o *esoterismo* e uma grande *confusão*.

Além destas quatro condições, devemos ter em conta, ao interpretar as filosofias e as suas oposições, também as condições, que se impõem ao filósofo, considerando-o como *homem todo*.

A filosofia é *essencialmente a obra do intelecto humano*. Porém, nela verifica-se uma *influência maior da vontade e da vida afetiva*, por dois motivos. *Primeiro*, considerando a dificuldade e obscuridade das *questões filosóficas* é necessária uma *cooperação maior da vontade, para que a mente se concentre, se aplique e encontre* assim as respectivas soluções. A preguiça, a dissipação têm consequências desastrosas no filosofar. *Segundo*, é necessária uma cooperação maior da vontade no filosofar, *porque a filosofia trata das verdades, que se referem ao homem todo*, mortificando as *inclinações perversas e os afetos desordenados*, que obstaculam muito a vida intelectual. Daí resulta a exigência para que a *vontade* participe grandemente na promoção das virtudes e da cultura interior integrada, para que haja no filosofar a *pureza da intenção, a integridade da vida*, o benéfico conhecimento por *conaturalidade afetiva*, a *reta ordem do amor*. O verdadeiro filosofar é exigente e absorve o *homem todo*.

Interpretando as filosofias e seus antagonismos, devemos ter em vista *ainda outras condições concretas*: terra, nação. Daí surge o problema da *filosofia nacional*, que, *bem resolvido, pode fecundar a cultura filosófica e a cultura em geral*; *mal resolvido, ele pode ser desastroso*.

Na interpretação do pensamento filosófico, das suas ramificações e oposições, é importante que a *filosofologia* (filosofia sobre a fi-

losofia) tenha em consideração também as *condições naturais individuais*, que repercutem no filosofar: a *constituição física, o temperamento, as qualidades mentais* etc. Aqui também podem surgir *exageros*, pois o *personalismo pode ser benéfico até certo ponto*; *exagerado* leva a extravagâncias e erros no campo filosófico.

Há também *condições históricas*, que influenciam o filosofar. Elas devem ser consideradas na reflexão filosofológica ao interpretar as diversidades filosóficas.

Estas condições são de *caráter comum*: religião e concepções que o filósofo recebeu na infância e na adolescência; o espírito cultural do tempo, as tradições filosóficas e as ciências particulares, a tecnologia, a literatura nacional etc. Todos estes fatores têm suas *ressonâncias* na posição e na solução dos problemas do pensamento profundo. É difícil para o filósofo libertar-se dos *preconceitos* de seu tempo, da classe social, à qual pertence etc.

Também as *condições históricas individuais* devem ser consideradas na interpretação do seu pensamento. Estas condições são: família, educadores, professores, amigos, adversários pessoais, leituras etc. As *decisões livres* e toda a *vida moral* têm repercussões sérias no filosofar.

As *filosofias*, interpretadas assim, *tendo em vista todo o conjunto de condições e fatores, não serão confundidas com a filosofia*, ciência das últimas evidências da totalidade do real, que se encontra *presente*, de uma ou de outra maneira, *em todos os sistemas* filosóficos e que constitui uma grande exigência do nosso eu concreto, *sedento da felicidade, da integração dos valores e da auto-realização*.

Esta interpretação do *fato de antagonismos, discussões e erros filosóficos*, apresentada em grandes linhas filosofológicas, constitui uma das respostas, que contribui para o *saneamento gnosiológico-crítico do relativista universal* e concorre para *orientar as mentes em relação ao atual pluralismo filosófico, sem contagiar-se com as ideologias e sem escandalizar-se por causa das oposições filosóficas*. A história do pensamento filosófico não é senão *uma busca apaixonada da verdade*, que em alguns casos é *mais feliz*, em outros é *menos feliz* e em alguns é *infeliz*. Isto nos deve motivar para um *sério e constante filosofar*, em busca, descoberta e proclamação da *verdade absoluta*.

5.º — CONCLUSÃO FINAL

Concluindo a décima investigação, podemos afirmar criticamente que *existe a verdade absoluta*. A razão disso é *porque*, negando o caráter absoluto da verdade, o relativismo *cai* lógica e *inevitavelmente nas contradições internas*, se autodestrói. Este é um argumento *indireto* de que o *caráter absoluto da verdade é verdadeiro*. Diretamente este caráter da verdade, que ela possui naturalmente, *torna-se patente por uma declaração gnosiológica*. A gnosiologia relativista é, pois, *falsa*. Em oposição a esta gnosiologia unidimensional, o realismo crítico natural esclarece que o conhecimento humano da verdade é *imperfeito*, mas isso não elimina que a nossa verdade possa ser *absoluta e comum* para todos. Por isso, a gnosiologia pluridimensional *recomenda* aos que iniciam o filosofar sistemático, que *reflitam seriamente sobre o problema crítico do conhecimento* e que tenham o *máximo cuidado em estabelecer os fundamentos do seu pensar profundo*, porque “*um erro pequeno no princípio é grande no fim*”, como adverte, com razão, S. Tomás na sua obra da juventude “*De ente et essentia*”. O *erro inicial do relativismo universal* — a negação da verdade absoluta — *não é pequeno*, mas já *grande*; por isso, o seu erro *final* é mesmo um *absurdo*, como o do ceticismo universal, isto é, o *máximo de todos os erros*.

Resulta, pois, que o *diálogo* com os relativistas e com os céticos tem um *grande significado* para a atuação gnosiológica no atual mundo filosófico e cultural em geral, pois: 1.º — ele nos obriga a *aprofundar* o realismo crítico natural, que tem uma rica tradição e um progresso contínuo, conforme as exigências dos tempos; 2.º — ele nos incita a *sistematizar* ordenadamente, neste aprofundar-se, as últimas condições e causas da possibilidade do conhecimento da verdade, partindo da fenomenologia do conhecimento e fundamentando assim, com solidez, a respectiva gnosiologia crítica; 3.º — ele nos leva a *examinar* criticamente as gnosiologias unidimensionais, como elas se apresentam em concreto, socorrendo o atual mundo angustiado, que, abalado pelo desmoronamento das poderosas ideologias, começa a abrir-se à verdade absoluta, como fundamento e horizonte para a renovação da vida e da cultura; 4.º — ele nos impele a *responder* acertadamente às questões e objeções, distinguindo com frequência, concedendo o que é verdadeiro e negando decididamente o que é falso à luz da evidência objetiva, último e geral critério da verdade, procedendo, no saneamento gnosiológico-crítico com um grande respeito às pessoas e à verdade, conforme o princípio patristico: “*Diligite homines, interficite errores!*” — “*Amai as pessoas, matai os erros!*” bem conforme o princípio aristotélico: “*Amicus*

Plato, sed magis amica veritas” — “*Amigo Platão, mas mais amiga a verdade*”. Eliminar os erros dos homens é realmente amá-los, como o médico, eliminando as doenças, ama os seus pacientes. *Se o atual mundo se encontra numa crise atroz por causa de tantas formas de subjetivismo exasperado, a verdade, absoluta na sua autenticidade, detém o poder de libertá-lo da falsidade, da mentira e da opressão: “...conhecereis a verdade e a verdade vos tornará livres”* (Jo, 8,32).

6.º — ALGUNS SUBSÍDIOS BIBLIOGRÁFICOS E ÚTEIS PARA A PESQUISA

- 1 — Francisco Morandini, o.c., pp. 78-88.
- 2 — Al. Naber, o.c., pp. 174-187.
- 3 — Edmund Husserl, *Log. Untersuchungen*, ed. orig., 1, p. 116ss.
- 4 — Pedro Cerruti, o.c., I vol., pp. 157-168.
- 5 — J. de Vries, *Logica*, Herder, Freiburg im B., pp. 30-42.
- 6 — Bernhard J. Lonergan, o.c., pp. 26, 376, 383, 427, 459, 622.
- 7 — Paulo Carosi, o.c., pp. 124-150.
- 8 — Ylves José de Miranda Guimarães, *Direito Natural*, Ed. Forense Universitária Ltda., Rio de Janeiro, 1991, pp. 81-106.

Undécima Investigação

Uma conclusão crítica geral, que ressalta o valor cognoscitivo da ciência humana integral.

As dez investigações desenvolvidas constituem uma *unidade gnosiológica fenomenológico-crítica geral*, integrando o 1.º volume da trilogia gnosiológica. O processo indagativo desenvolvido tem como *início* o denso e tenso problema crítico do conhecimento humano, questionando, sistematicamente, antes, o seu valor real, sob o *ponto de vista geral ou fundamental* e deixando as respectivas articulações especiais do exame crítico para o 2.º volume da mesma trilogia, que tem ainda, em elaboração, o 3.º volume, dedicado ao diálogo gnosiológico.

Considerando que o conhecimento humano tem a sua expressão perfeita na *ciência humana integral*, um conhecimento metódico em vários níveis, resulta que o problema crítico do conhecimento não é na sua *expressão técnica* senão a *questão crítica da ciência humana no seu significado total*. Por isso, a sua enunciação *técnica clara é a seguinte*: a *ciência humana integral*, considerada na sua totalidade, *possui ou não o valor cognoscitivo do real?*

Terminando o processo indagativo pluridimensional geral, feito por etapas sucessivas e orgânicas, o presente tratado gnosiológico, baseado nas respectivas *razões*, *conclui afirmando*, que a *ciência humana integral possui o valor cognoscitivo da realidade*, isto é, que ela é *verdadeira*, deitando raízes não só no *sujeito ciente e consciente*, mas também na *realidade*, base objetiva do conhecimento certo da verdade.

Quais são as mencionadas *razões gnosiológicas*, que ressaltam criticamente o valor cognoscitivo da ciência humana na sua totalidade?

Eis a *primeira* destas razões!... A fenomenologia do conhecimento evidencia que *existe*, como um *dado inegável*, o *conheci-*

mento natural da verdade, conhecida com certeza pelo homem, *naturalmente crítico*. Daí precisamente resulta que a *fenomenologia do conhecimento humano constitui a primeira resposta ao problema crítico da ciência: preexiste o conhecimento que naturalmente tem o valor de verdade!*...

Esta resposta, de que existe *naturalmente* o conhecimento espontâneo verdadeiro, constitui também a *razão fundamental* para afirmar criticamente que a ciência humana é realmente possível. *Só*, porque o homem é racional por sua natureza, *ele é capaz, frontalmente*, de suscitar a problemática sobre a veracidade de suas faculdades cognitivas, solucioná-la e *constituir a ciência verídica*. Se o homem *não fosse naturalmente inteligente*, ele *nem poderia formular*, ciente e conscientemente, o problema crítico da ciência, reduzindo-se à situação dos entes irracionais, que não questionam, só existem...

A formulação do problema crítico da ciência encontra a sua *possibilidade* e a sua *consistência* em virtude dos *primeiros princípios gnosiológicos*: a consciência da nossa capacidade intelectual para conhecer a verdade, a existência do nosso eu, dotado de várias faculdades cognitivas, a certeza de que o real é inteligível etc. Estes princípios, atingidos implicitamente no conhecimento espontâneo comum da verdade, constituem a *gnosilogia pré-filosófica* (p. 47), *possibilitando não só a formulação* do mencionado problema crítico, *mas*, anteriormente a esta formulação, a *descoberta e a comunicação da verdade dos cultores das ciências particulares*, dos físicos, químicos, matemáticos etc. Eles, todos, *exercem* o conhecimento natural e usam nos seus caminhos racionais, respectivamente, os princípios gnosiológicos e outros ainda, porém, como *implicitamente conhecidos, sem refletir para os explicitar e explicar assim metódica e criticamente* a ciência humana, no seu sentido integral. *O gnosiólogo o faz sistematicamente*, como consta pelo presente tratado.

Porém, esta sistematização gnosiológica, insistimos, *não constitui o começo do conhecimento humano da verdade*, porque ele se dá *natural e anteriormente, não dependendo do filosofar gnosiológico ordenado*. Esta sistematização, constituída na forma da gnosilogia pluridimensional, evidencia apenas os *últimos requisitos noéticos da possibilidade do conhecimento humano* e suas respectivas ramificações, que apenas *explicam* noeticamente o nosso conhecimento e *não o criam*, iniciando assim, organicamente, dentro do devido contexto, a *filosofia*, como a sua *primeira e fundamental parte*, no nível da ordenação lógica do saber profundo.

Sendo assim, a presente conclusão, referindo-se aos últimos requisitos noéticos da possibilidade do conhecimento, encontra neles

a *segunda razão* para afirmar que a ciência humana possui a *consistência noética*.

Quais são aqueles requisitos noéticos da possibilidade e da consistência da ciência humana, que constituem também a *segunda resposta competente, positiva, direta, formal, ao problema crítico da ciência*? Os últimos requisitos da possibilidade da ciência integral caracterizam-se, sendo inter-relacionados, por uma *intuição quadridimensional* e são os seguintes: 1.º — a *intuição do ato apreensivo como apreensivo* do real (ente); 2.º — a *intuição aprofundada da natureza cognoscitiva do intelecto como faculdade de captar o real*; 3.º — a *intuição continuada e aprofundada ainda mais do nosso eu como último sujeito cognoscente e consciente, unificador* do conhecimento; 4.º — a *intuição da evidência objetiva*, último e geral critério da verdade, coadjuvado pelo princípio de não-contradição. É *fundamental* para a solução do problema crítico esta *concatenação quadridimensional do conhecimento intelectual intuitivo* (pp. 81-93; p. 101, pp. 131-134).

A *terceira razão* da afirmação gnosiológico-crítica de que a ciência humana possui o valor cognoscitivo do real é a *seguinte*: as *gnosilogias*, que não aceitam o valor cognoscitivo real da ciência humana, são, ou *abertamente* céticas intrinsecamente contraditórias e, por isso, *autodestrutivas ou camufladas, que caem logicamente no ceticismo universal autodestruindo-se, confirmando assim elas todas, indiretamente*, a solução positivo-constructiva do problema crítico da ciência, dada, sob o aspecto geral ou fundamental, pelas teses do realismo crítico natural (pp. 137-148; 151-167).

Esta conclusão final encontra uma *complementação* competente da gnosilogia crítica *especial*, que ressalta, ordenadamente, que as *modalidades ou fontes* do nosso conhecimento possuem o valor real. Isto, porém, constitui o assunto do segundo volume da gnosilogia pluridimensional — gnosilogia crítica especial — a ser publicado, *Deo favente*, no próximo futuro.

A *pergunta crítica ulterior* é a seguinte: *a ciência humana é homogênea ou heterogênea*? O presente tratado *responde evidenciando a heterogeneidade* da ciência humana no seu significado total, afirmando a existência das *seis ciências primárias diferentes*: ética, lógica, física, matemática, metafísica e história. Todas as outras ciências são *subalternadas* a estas seis ciências primárias. Eis a *respectiva justificação crítica!*...

O processo gnosiológico desenvolvido evidencia criticamente que o *objeto* do nosso conhecimento certo da verdade — da nossa ciência consciente — não pode ser senão o *ente inteligível* (o real

inteligível), que se oferece à reflexão completa na forma da *evidência objetiva* (pp. 97-112).

O *ente inteligível*, objeto do nosso conhecimento, pode ser considerado como *objeto especulativo-teorético* ou *não especulativo-teorético*, isto é, como *objeto praticamente operável*.

Considerando o *ente inteligível* como *praticamente operável*, resulta o *objeto homogêneo*, que constitui a *ética*.

Considerando o *ente inteligível* como *puramente especulável*, que aperfeiçoa só a potência intelectual, sem mover as outras potências humanas, resulta uma *subdivisão*: o ente inteligível puramente especulável pode ser considerado *segundo o ser, que possui em si*, independentemente da mente considerante, ou considerando *segundo o ser que tem na mente*, dependente da mente considerante.

Considerando o ente inteligível segundo o ser, que ele tem como objeto especulável na mente e dependente da mente considerante, resulta um *objeto homogêneo*, que constitui a *lógica*, a qual inclui a *lógica formal*, hoje evoluída pela *lógica*, que trata das leis puramente imanentes ou formais dos seres da razão, procurando as últimas razões da retidão mental; *inclui também a lógica material*, que hoje é evoluída pela gnosiologia, desenvolvida pelo presente tratado, que tem por assunto a verdade dos entes da razão, isto é, considera os entes ideais em relação à realidade.

Considerando o *ente inteligível segundo o ser, que tem em si*, independentemente da mente, resultam *três objetos inteligíveis*, conforme os três graus de abstração (pp. 68-70).

Primeiro, considerando as coisas sensíveis sem atingir a sua individualidade, resulta um *objeto homogêneo*, que constitui a *física*, entendendo por física todas as ciências experimentais, que se referem às coisas sensíveis.

Segundo, considerando as coisas só nos seus aspectos quantitativos, prescindindo da singularidade (individualidade) e da matéria sensível, resulta um *objeto homogêneo* do segundo grau de abstração, que constitui a *matemática*, entendendo por matemática um conjunto de disciplinas, que se referem ao mundo quantitativo em todas as suas expressões.

Terceiro, considerando as coisas nos seus aspectos inteligíveis transcendentais, mais profundos, sem considerar a singularidade, a quantidade e a matéria inteligível, estamos no terceiro grau de abstração, do qual resulta um *objeto inteligível homogêneo*, que constitui a *metafísica*.

Considerando a nossa *inserção na sociedade* e, por conseguinte, o *testemunho* humano, que, tendo a evidência de sua existência e

a evidência da ciência e da veracidade da testemunha, isto é, a sua credibilidade, resulta um objeto evidentemente testemunhado, racionalmente aceitável pela fé, sem que a mente entre num contato direto com a realidade. Aceitando um tal testemunho pela fé, resulta a *história*, que nos liga indiretamente, através da *evidência da credibilidade*, ao *ente inteligível*, conhecido diretamente pela testemunha.

Como o *real* (ente) — objeto do conhecimento, encontrado por seis caminhos diversos — possui a *unidade*, assim também o *sujeito de conhecimento*, o nosso eu, tem o próprio ser e, por conseguinte, a *própria unidade*. O homem é um *ente uno*, na *dualidade* do corpo e da alma, possuindo uma *unidade substancial*, como o revela gnosiologicamente a *consciência do nosso eu uno e indiviso*. Este modo humano de ser determina o *nosso modo de conhecer*, que é *sensitivo, abstrativo*, partindo dos dados concretos da experiência externa e interna, *reflexivo-judicatório, raciocinativo, intuitivo*. Este é o nosso conhecimento e não qualquer outro, variado nos seus elementos genéticos e unificado pelo eu, *pertencendo à nossa subjetividade*, como muitas *outras operações, tendências, exigências biológicas e psicológicas*, com suas leis imanentes, tendendo cada uma para um fim natural próprio e convergindo todas *finalisticamente* para o bem do *homem concreto, como um todo*. A *estrutura cognoscitiva pluridimensional* está inserida neste dinamismo teológico geral da pessoa humana. Porém, a estrutura dinâmica cognoscitiva, possuindo o seu modo próprio de operar, não nos fecha na *subjetividade pura ou na imanência*, separando-nos da realidade. A reflexão completa nos leva e eleva para o real, que *transcende o ato cognoscitivo*. Mais! Em virtude do seu objeto formal — ente como tal — o nosso intelecto está aberto no seu transcender-se *ilimitado* para conhecer tudo o que é de qualquer maneira, porém, estruturando-se *sempre, conforme o modo próprio de ser do homem*, que não é um espírito puro, mas um *indivíduo corporal*. Dependendo deste modo — modo humano — de ser, o nosso intelecto tem um atuar-se *progressivo*, desvelando ou “decifrando” sucessivamente a *inteligibilidade* da realidade *conforme algum ângulo ou aspecto, sem poder esgotar a inteligibilidade total da realidade*. O nosso intelecto *não é arquétipo* ou infinitamente perfeito, capaz de um conhecimento onisciente. O que o caracteriza é a *progressividade sucessiva*. Temos um intelecto apenas *apreensivo*, que atinge a coisa em si sob tal ponto de vista *limitado no seu alcance dentro da mencionada abertura ilimitada*. Como tal, ele avança intencionalmente sem parar, expressando no seu progresso, o modo de ente (real), que o ente como tal não explícita, porém o contém confusamente. Atingimos o real explicitamente sob tal ou tal aspecto, verificando-se que aquilo que

conhecemos corresponde à realidade. Porém, não é possível para nós, conforme o nosso modo — finito — de ser, esgotar *toda a inteligibilidade do real*.

É este o nosso conhecimento — conhecimento humano — caracterizado fenomenologicamente pelo tratado. Ele é naturalmente, como foi dito acima, *sensitivo, abstrativo, reflexivo-judicatório, racionativo e intuitivo*. O nosso conhecimento é *intuitivo* apenas em relação aos dados da experiência interna e ao sujeito destes dados, concretamente presentes à nossa faculdade intelectual. Quando conhecemos *abstrativamente*, despojamos do invólucro individual e concreto a essência, de que ela é revestida conforme o seu modo de ser. Deste modo atingimos a *essência* em geral, enriquecendo intencionalmente a nossa subjetividade. Porém, não resulta assim o subjetivismo, isto é, a separação da realidade, *porque o que entendemos abstrativamente, se verifica na realidade*, como nós nos certificamos pela *reflexão completa*. Os horizontes do realismo crítico natural *ampliam-se notavelmente pelo raciocínio*, também uma operação natural, nova modalidade do nosso conhecimento, que nos proporciona, através da nova configuração da reflexão completa o conhecimento das *realidades transcendentais*, mesmo no ponto alto da metafísica, atingindo Deus, Raiz última do verdadeiro humanismo. A razão disso é que o nosso intelecto, sendo faculdade cognoscitiva, que tem como o objeto formal o *ente inteligível*, é *aberto para o real sem fronteiras*. Transcedemos assim, racionando, o *ente material finito*, que proclama, pelos seus sinais manifestativos da contingência, a *realidade do Ser Supremo*, razão suficiente da existência do universo. Quem *não destrói* a dignidade humana, mas, como Sumo Bem amabilíssimo a fundamenta egregiamente.

A *gnosilogia pluridimensional* constata a *existência das mencionadas modalidades* do conhecimento humano, *que se unificam no nosso eu como no último sujeito cognoscente e consciente*, evidenciando o valor cognoscitivo real da ciência integral sistemática e fundamentalmente, sob o seu aspecto geral. Mais!... A gnosilogia pluridimensional leva, além desta sistematização crítica, efetuada por este tratado, a estruturar um *novo tratado*, para examinar criticamente as mencionadas modalidades do conhecimento humano na perspectiva do seu aspecto cognoscitivo real. Este *tratado novo*, preparado basicamente pela presente sistematização, desenvolvida em onze investigações, é a *gnosilogia crítica especial*, constituindo a segunda parte da gnosilogia pluridimensional.

Finalmente faço votos que o filosofar gnosiológico realista exerça, no atual mundo em crise, o seu vigor em plenitude na perspectiva da renovação criativa da filosofia e da cultura em geral, repercutindo beneficentemente na vida humana, em todas as suas dimensões.

"Curriculum Vitae" do Pe. Stanislavs Ladusāns, S.J.

NA SUA FORMA INTEGRAL

Nascimento: dia 22 de agosto de 1912, Rudzeisi, Letônia.

Filiação: Constantino Ladusāns e Agata Massals Ladusāns.

Imigração: veio para o Brasil no dia 17 de fevereiro de 1947; naturalizou-se brasileiro no dia 2 de junho de 1970 (Portaria de Naturalização n. 73-GB).

I — ESTUDOS E ETAPAS DE FORMAÇÃO

- 1 — Fez o curso de ensino primário em Zvergzdine, Letônia (1922-1927).
- 2 — Realizou os estudos secundários em Ludza, Letônia (1927-1931).
- 3 — Cursou a Filosofia e a Teologia durante dois anos no Seminário Maior Arquidiocesano de Riga (Universidade Católica), Letônia (1931-1933).
- 4 — Entrou na Companhia de Jesus em 1933, sendo aceito oficialmente em Vilna, no dia 23 de agosto e iniciando o noviciado no dia 13 de setembro em Starawiés, Polônia (1933-1935).
- 5 — Cursou, durante um ano letivo, a Filosofia na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus de Cracóvia, Polônia (1935-1936).

- 6 — Chamado para Roma, completou o Curso Superior de Filosofia na Pontifícia Universidade Gregoriana, conseguindo o grau acadêmico de Licenciatura em Filosofia (1936-1938).
- 7 — Realizou, contemporaneamente, o Biênio Filosófico da Pontifícia Acadêmica de Santo Tomás de Aquino, de Roma (1936-1938).
- 8 — Cursou a Teologia durante quatro anos na Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma, obtendo o grau acadêmico de Licenciatura em Teologia (1938-1942).
- 9 — Foi ordenado sacerdote em Roma, no dia 26 de julho de 1941.
- 10 — Realizou um curso de formação espiritual, de 10 meses, em Florença, Itália (1943).
- 11 — Chamado pelos Superiores, voltou a Roma em 1944, para realizar, na Pontifícia Universidade Gregoriana, os estudos de pós-graduação em Filosofia, terminando-os com a defesa pública da dissertação doutoral no dia 25 de novembro de 1946.
- 12 — Não podendo regressar à Letônia (que, ocupada pela União Soviética, perdeu a independência), para lecionar a Filosofia na Universidade de Riga, foi convidado a lecionar esta matéria em várias partes do mundo. Tinha também a possibilidade de ser professor na Pontifícia Universidade Gregoriana. Escolheu o Brasil, preparando-se, em seguida, para atuar na Faculdade de Filosofia dos Jesuítas, de Nova Friburgo, Estado do Rio de Janeiro. Com 35 anos de idade iniciou o apostolado sacerdotal e de professor de filosofia em fevereiro de 1947, em Nova Friburgo, R.J., Brasil, evangelizando a vida humana e cultural até hoje.

II — PROFESSOR DE FILOSOFIA

Durante a primeira fase, unicamente eclesiástica, da Faculdade de Filosofia dos Jesuítas, de Nova Friburgo, ocupou a cátedra de filosofia de 1947 a 1954, lecionando, principalmente, a Teoria do Conhecimento, a Lógica Formal e a Teologia Natural.

Adquirindo esta Faculdade de Filosofia também o caráter civil, válido perante o Governo Federal do Brasil, conseguiu os direitos de professor titular de filosofia em virtude do Parecer n. 355, de

1º de outubro de 1954, do Conselho Nacional de Educação, do Ministério da Educação e Cultura. Foi nomeado também professor de didática de filosofia pelo Parecer n. 640, de 10 de novembro de 1958, do mesmo Conselho Nacional de Educação.

Depois da oficialização da Faculdade no fim de 1954, continua como professor de Teoria do Conhecimento, de Teologia Natural e de Lógica Formal, dedicando-se, como professor de Didática de Filosofia, às funções de Supervisor da Prática de Ensino Filosófico. Lecionou durante vários anos a Introdução à Filosofia e a Metodologia Científica, bem como, ocasionalmente, a Metafísica Geral, a Antropologia Filosófica e a História da Filosofia.

Em 1969 ministrou um curso semestral de Teoria do Conhecimento na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, S.P., Brasil. Nos anos de 1975 e 1978 dirigiu os seminários de pesquisa filosófica no Instituto Teológico Pio XI de São Paulo, filiado à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Salesiana de Roma. Em outubro de 1977 realizou um curso intensivo no Curso de Pós-graduação da Universidade Federal de Santa Maria, Estado do Rio Grande do Sul, Brasil. Deu um curso, de 2 meses, sobre a criatividade filosófica na América Latina, na Faculdade de Filosofia de Braga, Portugal, em 1980. Desde 1980 professor de filosofia no Seminário Filosófico de Jundiáí, Estado de São Paulo, Brasil, ministrando as disciplinas de Teoria do Conhecimento e de Teologia Natural. Está continuando, desde 1974 até hoje, um curso sistemático sobre a filosofia do humanismo, aos sábados, no Conjunto de Pesquisa Filosófica, de São Paulo.

Desde o ano de 1983 até hoje é professor de Metafísica e de Epistemologia na Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro.

Além disso, exerce as atividades de Professor de Filosofia, Pesquisador no campo filosófico e de Diretor no Conjunto de Pesquisa Filosófica (CONPEFIL), instituição livre, fundada em 1974 no campus universitário das Faculdades Anchieta dos Jesuítas, pela Província do Brasil Centro-Leste da Companhia de Jesus. Em virtude da iniciativa do Superior Maior desta Província, Provincial Padre João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell S.J. e do mesmo Fundador (Prof. Dr. Pe. Stanislavs Ladusâns S.J.), bem como em virtude do interesse da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ), o CONPEFIL foi transferido, após obter a autorização do Cardeal-Arcebispo de São Sebastião do Rio de Janeiro, D. Eugênio de Araújo Sales (ofício de 19 de maio de 1983,

C/0491/83), da cidade de São Paulo para a cidade do Rio de Janeiro, com o intuito de poder incrementar os seus serviços científicos no campo da Filosofia. Instalado nas proximidades da PUC/RJ (Estrada da Gávea 1-Gávea), o CONPEFIL está desenvolvendo, sob a direção do seu Fundador, um amplo programa de serviços filosóficos, patrocinados pela mesma Universidade, numa colaboração efetiva com a Associação Católica Interamericana de Filosofia (ACIF), que tem no CONPEFIL a sua sede central.

Como Professor de Filosofia, realizou numerosas conferências, quer no Brasil (Rio de Janeiro, Brasília, São Paulo, Curitiba, Franca, Lorena, Santa Maria), quer no exterior (Montreal, Toronto, New York, Chicago, Indianópolis, Grand Rapids, Dallas, Cracóvia, Braga). Palestras radiofônicas ocasionais: Vaticano, München, Chicago.

A persuasão do Professor é constante: a Filosofia destina-se não só academicamente aos estudantes nas faculdades de filosofia e aos cultores competentes, mas também à juventude em grande escala e às massas, principalmente hoje, quando há um grande perigo para a liberdade dos homens e dos povos.

A persuasão do Professor é constante: a Filosofia destina-se não só academicamente aos estudantes nas faculdades de filosofia e aos cultores competentes, mas também à juventude em grande escala e às massas, principalmente hoje, quando há um grande perigo para a liberdade dos homens e dos povos.

O que caracteriza toda esta atividade professoral é a inserção sistemática na grande tradição da filosofia cristã, a fim de contribuir para revigorar e atualizar esse pensamento profundo, de quase dois mil anos, tendo em vista os problemas de hoje. A filosofia cristã é entendida aqui, em todas as suas articulações, num sentido existencial (não existencialístico!), significando sempre a filosofia perenemente válida, existente na história, evoluída organicamente por um conjunto de temas novos e de conteúdos originais, alcançados racionalmente, em virtude da influência criativa da revelação divina, pelos pensadores cristãos, entre os quais sobressai S. Tomás de Aquino, exemplo da atividade filosófica também hoje, conforme o lema de Leão XIII: aumentar e aperfeiçoar o antigo pelo novo ("vetera novis augere et perficere"). Neste processo de criatividade filosófica é acentuada a filosofia do humanismo pluridimensional, cristão, que possui como base gnosiológica o realismo crítico natural, bem como as seguintes dimensões essenciais: a dimensão "trans-mundana" relacionando o homem com os valores materiais; a dimensão "intra-

-humana", ilustrando filosoficamente a dignidade do homem como pessoa; a dimensão "entre-humana", social, relacionando o homem com o homem como fim e não como meio; a dimensão "supra-humana", relacionando o homem com Deus. Esta filosofia do humanismo pluridimensional, rica de subdimensões, fundamenta-se no realismo pluridimensional, pois tem, como pano de fundo, o realismo cosmológico, em virtude da dimensão "trans-mundana", o realismo antropológico, em virtude das dimensões "intra-humana" e "entre-humana"; o realismo metafísico e ético, em virtude da dimensão "supra-humana", que, encontrando o homem já ligado ontologicamente a Deus, o "re-liga" numa ética teocêntrica. Este realismo, aberto à revelação cristã, constitui o rumo das atividades do professor Pe. Ladusâns como pesquisador e escritor.

III — PESQUISADOR E ESCRITOR

Como pesquisador, é autor dos seguintes trabalhos científicos:

- 1 — De principii causalitatis origine et veritate, uma pesquisa gnosiológica, ainda inédita, apresentada para um concurso internacional em Roma, 1938, que obteve o primeiro prêmio da Pontifícia Academia de Santo Tomás de Aquino;
- 2 — Functio charitatis in aedificatione Corporis Christi Mystici, uma dissertação teológica, de 1942, Roma, inédita;
- 3 — L'intelligibile nel sensibile secondo i primi scritti de Kant e nell'insegnamento dell'Aquinate, de 1946, Roma, dissertação doutoral, cujas partes, bem desenvolvidas, já foram publicadas;
- 4 — Regimento da Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, 3 edições publicadas, sendo a última de 1962, Nova Friburgo, R.J., 109 pp.;
- 5 — Introdução à Filosofia, manuscrito mimeografado de 45 páginas, São Paulo, 1967, para o uso das aulas de filosofia;
- 6 — Crítica do Conhecimento, manuscrito mimeografado, de 190 páginas, São Paulo, 1970, para o uso das aulas de filosofia;
- 7 — Didática de Filosofia, um manual resumido mimeografado, São Paulo, 1974, para o uso das aulas;
- 8 — Humanismo Pluridimensional, publicação em 2 volumes, 1066 páginas, Edições Loyola, São Paulo, 1974; Atas da 1ª Se-

mana Internacional de Filosofia, que organizou em 1972, dando ao encontro a estrutura dimensional e levando a efeito a publicação, na qual estão inseridas 3 contribuições pessoais (pp. 15-27; pp. 31-44; pp. 311-321);

- 9 — Rumos da Filosofia Atual no Brasil, Edições Loyola, 1976, 533 pp.;
- 10 — Pensamento Parcial e Total, Edições Loyola, 1977, 294 pp.;
- 11 — Uma gnosiologia fundamental hodierna de inspiração tomista, Córdoba, Argentina, 1981, 66 pp.;
- 12 — Criatividade filosófico-cristã hoje, Presença, Rio de Janeiro, RJ, 1982, 27 pp.;
- 13 — Gnosiologia Pluridimensional, Presença, Rio de Janeiro, RJ, 1982, 59 pp.;
- 14 — Verdade e Certeza, 3ª edição, Presença, 1986, 59 pp.;
- 15 — Originalidade da Filosofia, 4ª edição, Presença, RJ, 1986, 85 pp.;
- 16 — Teologia Natural, manuscrito multiplicado, 1987, 218 pp.;
- 17 — Análise social filosófico-cristã, Presença, Rio de Janeiro, RJ, 1988, 420 pp. (está para sair do prelo).

Quanto à produção de ensaios e artigos, impõe-se a distinção de dois períodos: 1º — o período, de 17 anos, de 1929 a 1946, incluído no longo tempo de formação (1922-1946); 2º — o período de 40 anos do magistério filosófico superior, de 1947 a 1987, que poderia ser ainda subdistinguido. O que caracteriza principalmente o primeiro período, são ensaios e artigos de conteúdos sociais, morais, educacionais e religiosos, embora a presença da reflexão filosófica neste período seja marcante, desde os tempos colegiais, quando, nos anos de 1929-1931, já foram publicados cerca de dez artigos na revista "Nossa Vida" ("Vita Nostra"), do Colégio de Ludza, Letônia, que não podem ser indicados na presente lista (esta revista foi queimada, como muitos outros materiais, durante a primeira ocupação soviética da Letônia, 1940-1941). O segundo período de produção literária, de 40 anos, é prevalentemente filosófico, tendo ocasionalmente alguns artigos teológicos e de outros conteúdos. A lista, que segue, inclui quase todos os artigos e ensaios dos dois períodos mencionados, conservados no arquivo do Conjunto de Pesquisa Filosófica, São Paulo, S.P., indicando os seus títulos na língua em que foram escritos.

- 1 — Vārds kļūva Misa, revista "Katōlu Dzeive", 1935, n. 12, p. 442 ss., Letônia.
- 2 — Lela veira jauncibas takas, revista "Sauleite", 1936, n. 10, p. 8 ss., Letônia.
- 3 — Sv. Ignats Lojola, Katōlu Dzeive, 1937, n. 6, p. 209 ss., Letônia.
- 4 — Vysdörgokō perle, revista "Zidunis", uma série de 10 artigos, 1937, nrs. 8, 9, 10/11/12; 1983, nrs. 2, 3, 4, 6, 10; 1939, n. 6, Letônia.
- 5 — Sāru vestule nu Romas, seminário "Latgolas Vārds", 2 artigos, 1939, nrs. de 23 de fevereiro e 2 de março, Letônia.
- 6 — Cavilu vestule nu Romas, Latgolas Vārds, 1939, n. de 9 de março, Letônia.
- 7 — Sarkano filozofija, revista "Dzimtenes Balss", 2 artigos, 1950, nrs. 2 e 5, Suécia.
- 8 — Lielisks Katolu audzinātāju Kongress Brazīlijā, Dzimtenes Balss, 1951, nrs. 8/9, Suécia.
- 9 — Interamerikāniskās Katolu audzinātāju savienības sākumi, Dzimtenes Balss, 1951, n. 11, Suécia.
- 10 — Escravidão no século XX, O Diário, Belo Horizonte, 1951, n. de 1º de abril, Brasil.
- 11 — Um povo vítima da escravidão, uma série de 5 artigos, no periódico "A Cruzada", Aracaju, 1951, nrs. de 21 de janeiro, 28 de janeiro, 4 de fevereiro, 25 de fevereiro, 4 de março, Brasil.
- 12 — Par pilnvertīgu audzināšanu, 2 artigos, Dzimtenes Balss, nrs. 4 e 5, de 1952, Suécia.
- 13 — Eukumeniskās aktivitātes, Dzimtenes Balss, 2 artigos, 1952, nrs. 7 e 8/9, Suécia.
- 14 — Vel audzinātāju ieveribai, Dzimtenes Balss, 1952, n. 10, Suécia.
- 15 — Os pressupostos da reflexão e a sua função na indução da verdade, comunicação apresentada no 2º Congresso Brasileiro de Filosofia, Curitiba, 1953, publicada num fascículo de 12 páginas pelo Centro de Estudos Sociais e Divulgação Cultural, 1955, São Paulo, S.P., Brasil.
- 16 — Aspectos gnosiológicos da indução, comunicação apresentada no 4º Congresso Nacional de Fortaleza, 1962; Atas, 1962, pp. 459-475, Brasil.

- 17 — Dazas gnoziologiskas refleksijas par indukciju, pesquisa gnoziológica, inserida no volume coletivo de 1963, Stockholm, Suécia, intitulado "Ieskatītais un atzītais", homenagem ao filósofo letoniano prof. Dr. Teodoro Celms, por ocasião de seu 70º aniversário de nascimento (ainda vivo em USA, Chicago).
- 18 — Mozōs Latgolas dāls, uma entrevista de 10 páginas, publicada na revista "Dzeive", 1964, n. 63, München, Alemanha.
- 19 — Nepiecīcāmā filozofija, em "Kalendārs, New York, 1965, p. 73 ss., U.S.A.
- 20 — Enquete sobre a filosofia no Brasil, Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, S.P., 1967, fasc. 66, Brasil.
- 21 — Atklātais humānisms, revista "Gaisma", 1970, n. 3, Bélgica.
- 22 — Função integrante da filosofia hoje, comunicação apresentada no 2º Congresso Nacional da Argentina, 1971, Córdoba.
- 23 — Uma série de 19 artigos, ensaios e comunicados, referentes à filosofia, publicados na revista "Estudos", Porto Alegre, R.S., Brasil, nos fascículos 119-142, dos anos de 1971-1976.
- 24 — Uma série de 13 artigos, pesquisas e comunicações, de caráter filosófico, inseridos no "Boletim da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos", nrs. 1 (1970), 2 (1971), 3 (1972), São Paulo, S.P., Brasil.
- 25 — Bestandesaufnahme der gegenwertigen philosophischen Strömungen in Latein-Amerika, Zeitschrift für philosophische Forschung, Heft 1, Band 24, 1970, Alemanha.
- 26 — Introdução II, para "Autobiografia Filosófica", análise filosófica de Arnold von Buggenhagen, Faculdade de Filosofia de S. José do Rio Preto, 1971, pp. 17 ss., Brasil.
- 27 — Um Serviço Filosófico Interamericano, O Arquidiocesano, Mariano, n. de 16 de setembro de 1973, Brasil.
- 28 — Betleme un istās laimes pamatlikumi, revista "Zem Dienvīdus Krusta", São Paulo, S.P., 1973, n. 14, Brasil.
- 29 — Ateisms un teisms, semanário "Latgolas Bolss", 1974, n. de 5 de outubro, München, Alemanha.
- 30 — Kristīgo filozofu petniecības piemērs Brazīlijā, revista "Aglonas Vestis, Chicago, 1974, n. 12, U.S.A.
- 31 — 2 comunicações apresentadas na 2ª Semana Internacional de Filosofia, julho de 1974, Petrópolis; Atas, 1º vol., pp. 13-17; 2º vol., pp. 191-204, Brasil.
- 32 — Originalidade do Atual Desenvolvimento Filosófico Brasileiro, comunicação apresentada na 3ª Semana Internacional de Filosofia, julho de 1976; Atas, 1º vol., p. 62 ss., Brasil.
- 33 — 3 artigos publicados na revista "Presença Filosófica", São Paulo, S.P., volume de 1974, p. 1 ss., p. 40 ss.; vol. de 1975, p. 22 ss., Brasil.
- 34 — 4 artigos publicados na revista "Filosofar Cristiano", Córdoba, 1977, n. 1, p. 39 ss.; 1979, nrs. 5-6, p. 29 ss.; 1980, nrs. 7-8, p. 117; 1982, nrs. 9-12, p. 452 ss., Argentina.
- 35 — "Filozofiskā trīce". Aglonas Vestis, 1976, nrs. 10/11, p. 9 ss., U.S.A.
- 36 — Filozofijas speks, revista "Gredzens", 1976, n. 283, Austrália.
- 37 — Dicionário dei filosofi, Revista Brasileira de Filosofia, 1977, fasc. 106, p. 51 ss., Brasil.
- 38 — Vestule no Brazīlijas, revista "Treji Vārti, New York, 1977, n. 60, p. 51 ss., U.S.A.
- 39 — A Filosofia no Brasil Hoje, em "Cadernos de Filosofia", Instituto de Filosofia, Universidade de Concepción, 1977, p. 155 ss., comunicação apresentada no Seminário Internacional de Filosofia, realizado em outubro de 1976 pela Universidade de Concepción, Chile.
- 40 — Musdienu latvisu problemas un kristīgā filozofija, semanário "Latvija Amerikā", Toronto, 1978, n. 1, Canadá.
- 41 — Musu vertības un filozofija, rev. "Zinotājs", Montreal, 1978, n. 2, Canadá.
- 42 — A importância da filosofia para o homem moderno e seu crescente estudo, Diário Popular, São Paulo, S.P., 1978, n. de 12 de março, Brasil.
- 43 — Musu laime un filozofija, revista "Cikagas Ziņas", 1978, n. 23, Chicago, U.S.A.
- 44 — Kristīgā filozofija, revista "Dzeive", 1978, n. 138, p. 16 ss., München, Alemanha.

- 45 — Garigās vertibas, "Kanādas Latv. Katolu Apvienība", 1978, n. de maio, Toronto, Canadá.
- 46 — Musu laime, Aglonas Vestis, 1978, n. 1/2, Chicago, U.S.A.
- 47 — Musu vertibas un filozofija, Gredzens, 1978, n. de janeiro-fev., Austrália.
- 48 — Reflexão Crítica, Revista Brasileira de Filosofia, 1978, vol. 2, fasc. 112, p. 420 ss., São Paulo, S.P., Brasil.
- 49 — Jāna Pāvila II, sveiciens, Zinotājs, 1979, n. 1, Montreal, Canadá.
- 50 — Humanização reflexivo-crítica do conhecimento da verdade, comunicação lida, no dia 15 de agosto de 1979, no Colóquio Internacional sobre a Antropologia In-sistencial, organizado pela fundação "Ser y Saber" de Buenos Aires, Argentina; publicada nas Atas do Colóquio e também em "Veritas", revista da PUC do Rio Grande do Sul, 1980, n. 98, p. 169 ss., Porto Alegre, Brasil.
- 51 — I Congresso Mundial de Filosofia Cristã, L'Osservatore Romano, ed. port., 29 de junho de 1979, Vaticano.
- 52 — Garigās vertibas un nusdienu tragiska pasquale, revista "Universitas", 1979, n. 43, New York, p. 35 ss., U.S.A.
- 53 — Originalidade cristã da filosofia, comunicação apresentada no 1º Congresso Mundial de Filosofia Cristã, Embalse, Argentina, 1979, publicada nas Atas deste Congresso, 1980, vol. 1º, p. 197 ss., também pela "Revista Portuguesa de Filosofia", Braga, 1980, p. 131 ss., Portugal.
- 54 — Pronunciamento filosófico inaugural, neste mesmo Congresso de Embalse, Atas, vol. 1º, p. 57 ss., Argentina.
- 55 — Mes sudin un myusdinu ideologijas, Dzeive, 1979, n. 143, München, Alemanha.
- 56 — Latviesu problemas un krist'gā filozofija, Gaisma, 1979, n. 4, Bélgica.
- 57 — Um silêncio que não silencia, Humanitas, Universidad de Nuevo León, 1979, p. 41 ss., México.
- 58 — Istais miers, Aglonas Vestis, 1980, n. 11/12, Chicago, U.S.A.
- 59 — Il Congresso Mondiale di Filosofia Cristiana, Divinitas, 1980, abril, p. 225 ss., Vaticano.
- 60 — Pāvesta "Kalna Mācība" Braziliā, Gaisma, 1980, n. 4, Bélgica.
- 61 — Entrevista filosófica, Contacto, Faculdade de Filosofia, Braga, 1980, nrs. nov./dez., Portugal.
- 62 — Uma investigação filosofológica comemorativa do centenário da encíclica "Aeterni Patris" de Leão XIII, Humanitas, Univ. de Novo León, 1980, p. 89 ss., México.
- 63 — Musdienu bezdievība un kristīgā filozofija, Zinotājs, 1981, n. de nov. Montreal, Canadá.
- 64 — Criatividade filosófica cristã na encíclica "Aeterni Patris", comunicação lida no VIII Congresso Tomista Internacional, 1980, Roma; publicada nas Atas do Congresso, 1981, vol. II, pp. 114-117, também no Brasil, na revista "Veritas", 1981, n. 1, PUC do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, pp. 39 ss.
- 65 — Divi lugsanas, Zinotājs, 1982, n. 2, p. 5 ss., Montreal, Canadá.
- 66 — Bezdievība, Gaisma, 1982, n. 1, Bélgica.
- 67 — Dieva milestības Jaunā Derība un latviesu taura, Gaisma, 1982, n. 1, p. 46 ss., Bélgica.
- 68 — Uma entrevista filosófica, Gredzens, 1982, n. de julho, p. 7 ss., Austrália.
- 69 — Uma visão panorâmica da criatividade filosófica, hoje, na América Latina, Veritas, revista da PUC do Rio Grande do Sul, março, 1983, n. 109, pp. 24-39.
- 70 — A criatividade filosófica no Brasil, hoje, na mesma revista Veritas, junho, 1983, n. 110, pp. 136-148.
- 71 — A verdadeira paz, Veritas, n. 115, setembro de 1984, pp. 319-330.
- 72 — Diálogo atual entre os físicos e os filósofos cristãos, Veritas, n. 120, dezembro de 1985, pp. 507-513.
- 73 — Prólogo para o livro do Dr. Jur. Dr. Phil. Agustín Basave Fernandez del Valle: La sinrazon metafísica del ateísmo, México, DF, 11 de fev. de 1986, pp. 5-17.
- 74 — Dottrina Sociale della Chiesa, L'Osservatore Romano, Vaticano, n. de 11-6-1986, p. 1.

- 75 — El analisis social en la perspectiva filosofico-cristiana, Sapientia, Buenos Aires, Argentina, n. 161, pp. 223-232.

O número total dos artigos e ensaios publicados (incluindo 10 da revista "Vita Nostra" de Ludza, Letônia) é, pois, 136. Muitos, pequenos, foram omitidos.

IV — PARTICIPAÇÃO DAS SOCIEDADES DE FILOSOFIA E DE OUTRAS ENTIDADES CULTURAIS

- 1 — Membro titular do Instituto Brasileiro de Filosofia, desde o mês de outubro de 1967.
- 2 — Lançou no ano de 1968 a idéia da fundação da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos e a desenvolveu durante dois anos realizando numerosos trabalhos preparatórios. Como resultado deste esforço foi constituída em Campos do Jordão, em janeiro de 1970, num encontro de sócios-fundadores, a Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, sendo eleito seu primeiro Presidente para o período de 2 anos; foi reeleito no mês de julho de 1972 para o segundo período de 2 anos. Deixou a Diretoria desta Sociedade, que fundou, no dia 18 de julho de 1974, sendo eleito seu Presidente Perpétuo Honorário.
- 3 — Membro Honorário da Associação Universitária "Lacuania", com sede no Canadá (desde agosto de 1970).
- 4 — Sócio-fundador da Associação Latino-Americana de Filósofos Católicos, que constituída no dia 3 de novembro de 1972, em Brasília, Brasil, sendo eleito seu primeiro Presidente. Esta Associação foi transformada na cidade de São Paulo, Brasil, na Associação Católica Interamericana de Filosofia, em 1978, sendo reeleito seu Presidente no dia 15 de julho de 1982, para o período de 7 anos.
- 5 — Membro Correspondente da Sociedade Helênica de Estudos Filosóficos de Atenas, Grécia, desde 31 de julho de 1974.
- 6 — Membro efetivo da Sociedade Tomista Internacional, desde o dia 8 de agosto de 1974.
- 7 — Fundador e Diretor do Conjunto de Pesquisa Filosófica (CONPEFIL), constituído em 1974 na cidade de São Paulo, campus das Faculdades Anchieta dos Jesuítas, km 26 da Via Anhangüera.

- 8 — Organizou as duas primeiras Semanas Internacionais de Filosofia, da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos (em 1972, na cidade de São Paulo; em 1974, na cidade de Petrópolis).
- 9 — Organizou e coordenou 18 colóquios filosóficos internacionais do Conjunto de Pesquisa Filosófica, nos anos de 1974-1982, tendo a colaboração ativa da Associação Católica Interamericana de Filosofia.
- 10 — Colaborou com a Sociedade Católica Argentina de Filosofia (SCAF), que concretizou a realização do Primeiro Congresso Mundial de Filosofia Cristã em Embalse, Argentina, outubro, 1979.
- 11 — Colaborou com a Sociedade Católica Mexicana de Filosofia na realização do Segundo Congresso Mundial de Filosofia Cristã, que foi efetivado no mês de outubro de 1986, sobre o tema geral: humanismo e a metafísica cristã, tendo elaborado o programa detalhado deste Congresso.
- 12 — Está colaborando atualmente com a Sociedade Católica Equatoriana de Filosofia, desde 1986, para a realização do Terceiro Congresso Mundial de Filosofia Cristã, tendo elaborado já detalhadamente o programa sobre o tema geral deste Congresso: o ateísmo atual e a transcendência divina.

V — TRABALHOS DE ORGANIZAÇÃO E ADMINISTRAÇÃO UNIVERSITÁRIA

Em 1952 iniciou trabalhos da organização da Biblioteca Manuel da Nóbrega, da Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, continuando-os durante 20 anos e tornando esta biblioteca uma das melhores bibliotecas universitárias da América Latina.

1953-1958: Prefeito de Estudos da Faculdade Eclesiástica de Filosofia dos Padres Jesuítas em Nova Friburgo, Estado do Rio.

Em 1954 lançou a idéia da fundação da Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira e, devidamente encarregado, realizou esta idéia alcançando sete decretos presidenciais a respeito. Realizou os trabalhos jurídicos para transferir esta Faculdade de Nova Friburgo, R.J., para a cidade de São Paulo, onde ela iniciou a sua existência e atividade em abril de 1966.

Vice-Diretor da Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira (1954-1974), sendo ocasionalmente, várias vezes, Diretor em exercício da mesma faculdade.

Colaborou ativamente na fundação da Faculdade de Filosofia Santa Dorotéia, de Nova Friburgo, Estado do Rio de Janeiro, em 1966 e 1967, que nasceu da semente lançada em Nova Friburgo no ano de 1954.

De 1974 a 1982 organizou cursos filosóficos extensivos aos sábados, no Conjunto de Pesquisa Filosófica, São Paulo, S.P., para os fins da formação da juventude universitária e da educação permanente.

Idem no Rio de Janeiro, R.J., colaborando com a Pontifícia Universidade Católica, conseguindo evoluir o programa filosófico do CONPEFIL em 3 níveis, bem como entrando em relações especiais com a Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II, quanto à formação filosófica sistemática dos alunos-talentos.

VI — VIAGENS DE TRABALHOS CULTURAIS

- 1 — 1956: viagem aos Estados Unidos da América do Norte, de 55 dias, visitando Universidades e Faculdades.
- 2 — 1961: viagem a Portugal, visitando instituições de cultura.
- 3 — 1964: viagem à Europa de 66 dias, visitando instituições universitárias de 8 países.
- 4 — 1969: viagem de estudo, pesquisa científica e de contatos culturais, efetuada, durante 6 meses, a sete países da Europa, ao Canadá e aos Estados Unidos da América do Norte.
- 5 — 1972: viagem a seis países da Europa, em benefício da Primeira Semana Internacional de Filosofia, promovida pela Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, em julho de 1972.
- 6 — 1973: viagem de três meses a Colômbia, Venezuela e Estados Unidos da América do Norte, em benefício da Segunda Semana Internacional de Filosofia, realizada pela Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, em julho de 1974, em Petrópolis, R.J., bem como para promover a Associação Latino-Americana de Filósofos Católicos e efetuar algumas pesquisas sobre a situação atual do pensamento filosófico norte-americano.

- 7 — 1976: viagem de 3 semanas, à Alemanha, Holanda, Itália.
- 8 — Viagem de serviços culturais, de 24-XI-1977 a 6-II-1978, ao Canadá e USA.
- 9 — 1979: viagem de serviços intelectuais e espirituais, de 3 meses, a Itália, Alemanha, Polônia, USA e Canadá.
- 10 — 1980: viagem de serviços intelectuais e de estudos, de 3 meses, a Itália, Alemanha e Portugal.
- 11 — Viagem de serviços e trabalhos à Europa, de 2 de dezembro de 1984 a 15 de fevereiro de 1985: Alemanha, Suíça, Portugal, ministrando um curso intensivo em Braga, Portugal, de 15-1-85 a 31-1-85, de 18 aulas sobre os rumos atuais da filosofia na América Latina e proferindo uma conferência em Viseu.
- 12 — Viagem ao México, Monterrey, para participar do 2º Congresso Mundial de Filosofia Cristã (15-10-86 a 29-10-86).
- 13 — Viagem de serviços, estudos e pesquisa a Toronto (Canadá) e a Roma (3-12-86 a 24-2-87).
- 14 — Viagem de serviços, estudos e pesquisa a Roma, Suíça, Liechtenstein, Portugal (24-11-1987 a 2-1-1988).

VII — DISTINÇÕES ESPECIAIS

- 1 — Um volume, intitulado "Realismo Pluridimensional", publicado pela Associação Católica Interamericana de Filosofia (ACIF), Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, p. 419: "Festschrift" — Homenaje al R. P. Dr. Stanislav Ladusans S. I. por ocasião de 70 anos de vida.
- 2 — Doutorado Honoris Causa conferido no dia 22-10-1986 pela Universidade Regiomontana, Monterrey, México.
- 3 — Laurea conferida pela Fundação J. Rancans no dia 7 de dezembro de 1986.
- 4 — Prêmio "ENERGEIA" do Ateneo Filosófico, A. F., México, D. F., México, 26 de março de 1987.
- 5 — Diploma de Pontifício Acadêmico de Filosofia conferido, no dia 25 de novembro de 1987, pela Pontifícia Academia S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae.

6 — 1988, 12 de outubro: Doutor Honoris Causa em Filosofia, pela Universidade "UNIFE" de Lima, Peru.

7 — 1989, 26 de junho: membro-fundador da Academia Brasileira de Filosofia, Rio de Janeiro, RJ.

Acrescenta-se: 1º — Autor da Coleção "A ANÁLISE SOCIAL FILOSÓFICO-CRISTÃ".
Presença, 1988, Rio de Janeiro, RJ,
421 pp.;

2º — Autor da Coleção "QUESTÕES ATUAIS DE BIOÉTICA", 1990.

8 — Viagem à Europa, de 19-9 a 24-10 de 1990, participando do 9º Congresso Tomista Internacional e conseguindo fundar a Sociedade Unida Eslavo-Báltica, com sede na Universidade Católica de Lublin, Polônia.



ISBN 85-15-00553-0

Cód. 2678